

$$\frac{49675}{135}$$



$$\frac{51900}{2746}$$

✓ سلسلہ اشاعت اردو اکادمی ممبئی



تاریخ فلسفہ اسلام

مصنف

ڈاکٹر ج. دوپور

مترجمہ

ڈاکٹر سید عابد حسین، ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی۔

پروفیسر فلسفہ و تعلیمات، ناظم اردو اکادمی جامعہ ملیہ

مطبع جامعہ ملیہ دہلی

میں

زیر نگرانی محمد مجیب بی۔ اے، کرسن، جھپی

س ۱۹۲۶ء



X

~~1A95P~~

~~A415~~

✓ ~~A415 1A9~~

CHECKED-2002

~~3114~~

1A15 902

✓

4449

UNDO STACKS

✓

2/80

M.A. LIBRARY, A.M.U.

U26869

MUSLIM UNIVERSITY

فہرست مضامین

(۰) (۰) (۰)

باب اول۔ تمہید

(۱) فلسفہ اسلامی کی نمود و وجود کا میدان

(۲) یونانی علوم

(۳) مشرقی حکمت

(۴) اسلامی

باب دوم۔ فلسفہ اور عربی علوم۔

(۱) علم اللسان

(۲) علم الفقه

(۳) علم ادب تاریخ

(۴) علم العقائد

باب سوم۔ فیثاغورسی فلسفہ

(۱) فلسفہ فطرت

(۲) بصرہ کے انوان الصفا

باب چہارم۔ مشرق کے نو فلاطونی اور ارسطاطالیسی حکماء۔

(۱) کنڈی

(۲) فارابی

(۳) ابن مسکویہ

ابن سینا ۲۹۵ (۴) ابن ابی شیمہ ۲۹۵

باب پنجم۔ مشرق میں فلسفہ کا انحطاط۔

(۱) غزالی

(۲) قاضی نثار

باب ششم۔ فلسفہ مغرب میں

(۱) آغا خان

(۲) ابن باجہ

(۳) ابن رشد

(۴) ابن طفیل

باب ہفتم۔ خاتمہ

(۱) ابن خلدون

(۲) عرب اور اسلامی فلسفہ

دیباچہ از مہتمم

ہر مذہب قوم و زندگی اور کائنات کے عقدہ اسے سب سے کو حل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کوشش کا نتیجہ چند خیالات کا مجموعہ ہوتا ہے جو اس قوم کا فلسفہ کہلاتے ہیں۔ اہل عرب اور دوسری مسلمان قوموں نے بھی اپنی تمدنی ترقی کے زمانہ میں فلسفیانہ مسائل پر غور کیا ہے اور چونکہ باوجود گونا گوں اختلافات کے، ان کے خیالات میں اتنا اتحاد و ضرور پایا جاتا ہے کہ سب نے مذہب اسلام کو ایک اہم حقیقت جان کر اسے اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اپنے نظام فلسفہ میں جگہ دی ہے۔ اس لئے ہم ان سب فلسفیوں کے خیالات کو ایک سلسلہ قرار دے کر اسلامی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اسلامی فلسفہ کے متعلق آج کل ہماری معلومات بہت محدود ہے۔ زمانہ حال کے مسلمان جنہیں اس ذہنی خزانہ کا وارث ہونا چاہئے تھا اور در انحطاط کے رنگ میں ڈوب کر حکمت کو مذہب کا مخالف سمجھ کر ترک کر چکے تھے اس لئے جو کچھ امید اسلامی فلسفہ کو گونہ گمت امی سے نکالنے کی تھی وہ یورپ کے مستشرقین سے وابستہ تھی۔ چنانچہ ان لوگوں نے اپنی بساط کے مطابق واقعہ تحقیق دی ہے لیکن ان کی تحقیق ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہے۔ انیسویں صدی کے آخر تک اس بحث پر محض چند متفرق مضامین موجود تھے یا اسلامی فلسفیوں کے تھوڑی سی کتابوں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا اسی زمانہ میں ہالینڈ کے مشہور مستشرق ددلبور de Boer نے ڈیٹریسی Dietrici، دوگوئے de Goeje، گولڈسیہر Goldziher، ہولٹما Houtoma، آگسٹ میولر August Müller، منک Munk، نوئلڈ کے Nöldke، رینان Renan، اسنوک ہرگروئے Snorck، فان فلوٹن Van Vloten اور بعض اور مستشرقین کی متفرق کوششوں سے نانڈ

ہٹھا کر ایک مستقل کتاب تاریخ فلسفہ اسلام پر لکھی جس کا ترجمہ بدیع ناظرین ہے۔
فاضل مصنف خود اعتراف کرتا ہے کہ جس قدر تحقیقات فلسفہ اسلام کے متعلق ہو چکی ہے اس میں

ہے بعض چیزیں اس کی نظر سے نہیں گذریں۔ وہ اپنی کتاب کا مقصد محض اس بحث کا بیڑنا قرار دیتا ہے نہ کہ اس عظیم الشان کام کی تکمیل۔

اس پر محاذ کرتے ہوئے کہ یورپ کے مستشرقین کے لئے عربی و فارسی زبان ہے اور وہ مشرقی طرز خیال سے بیگانہ ہیں اگر اس کتاب میں کوئی اخلاط پائے جائیں تو تعجب نہیں لیکن مجموعی حیثیت سے یہ کتاب اسلامی فلسفہ پر ان چند کتابوں میں سب سے زیادہ مستند ہے جو اس عہد میں لکھی گئی ہیں۔ اوریوں تو اصل میں یہ کام خود مسلمانوں کا ہے کہ اپنے تمدن کے متعلق خود اپنی قوم کے لئے اور ساری دنیا کے لئے صحیح معلومات بہم پہنچائیں لیکن جو کوئی اس سلسلہ کو شروع کرے گا اُسے دو بورڈر کی کتاب ہے یقیناً معقول مدد ملے گی۔

سید عابد حسین

دہلی - مارچ ۱۹۲۶ء

۵۰۵

تاریخ فلسفہ اسلام

باب اول - تمہید

(۱)

فلسفہ اسلامی کی نمود و بود کا میدان

قدیم الایام سے تا امروز عرب کا صحرا آزاد بزدی قوموں کا جولا نگاہ رہا ہے۔ یہ لوگ اپنی پیرنگ دنیا کا جسکی سب سے بڑی دلکشی غارتگری کی مہم اور جبکا ذہنی خزائنہ قبیلہ کی روایات تھیں عالم اور آزاد نظر سے مشاہدہ کیا کرتے تھے۔ وہ نہ تو معاشرت اور تعاون کی کارساز یوں سے واقف تھے نہ فرصت کی لطیف گھڑیوں کی برکتوں سے۔ صرف وہ بستیاں جو صحرا کے کنارے کنارے چلی گئی تھیں اور اکثر ان بدویوں کے قتل و غارت کا شکار ہوا کرتی تھیں تمدن کے اس سے اونچے درجے تک پہنچ چکی تھیں۔ یہ صورت جنوب میں تھی جہاں عہد سچی میں ملکہ سبا کی قدیمی سلطنت حبش یا ایران کے باجلذرا کی حیثیت سے باقی تھی۔ مغرب میں ایک قدیمی تجارتی شاہراہ پر مکہ اور مدینہ واقع تھے اور بالخصوص مکہ جبکا بازار ایک معبد کی پناہ میں تھا بہت گرم کاروبار کا مرکز تھا۔ شمال میں دو نیم خود مختار سلطنتیں عرب امیروں کے زیر حکومت

قائم ہو چکی تھیں۔ ایران کی جانب لمبیوں کی سلطنت حیرہ میں اور بازنطین کی طرف غسانوں کی سلطنت تمام میں۔ لیکن زبان اور شاعری میں عرب قوم کا اتحاد ایک حد تک محمد سے پہلے ہی نمودار ہو چکا تھا۔ شاعر قوم کے حکیم سمجھے جاتے تھے اور ان کی سحر طرازاں خود ان کے قبیلہ کے لئے تودھی کا حکم رکھتی ہی تھیں مگر دوسرے قبائل بھی ان سے متاثر ہوا کرتے تھے۔

محمد صلعم اور ان کے جانشینوں ابو بکر - عمر - عثمان اور علی کی بدولت (۶۳۲ تا ۶۶۱) سوا حسی خطوط کے بافتندوں کے دوش بدوش آزاد بنا رہے ہیں بھی ایک مشترک مقصد کے حصول کا دلولہ پیدا ہو گیا۔ یہی بات تھی جس سے اسلام کو اقتدار حاصل ہوا۔ اللہ نے اپنی عظمت دکھائی اور اس کے بندوں کے لئے عرصہ دنیا تنگ ثابت ہوا۔ تھوڑے ہی دن میں پورا ایران فتح ہو گیا اور مشرقی روم کے ہاتھ سے اس کے بہترین صوبے شام اور مصر نکل گئے۔

مدینہ پہلے (جابر) خلفاء یعنی رسول کے جانشینوں کا دار الحکومت تھا لیکن محمد کے شجاع داماد علی اور ان کے بیٹے شام کے ہوسنیاء رعال معاویہ کے مقابلہ میں مغلوب ہو گئے۔ اُس وقت سے فرقہ اہل تشیع (پروان علی) کی زندگی تاریخ میں شروع ہوتی ہے۔ اس فرقہ نے بڑے بڑے نشیب و فراز دیکھے۔ کبھی یہ بالکل مغلوب ہو جاتا تھا اور کبھی ایک آدھ جگہ غالب بھی آجاتا تھا یہاں تک کہ آخر کار ۶۵۶ء میں شیعوں کی سلطنت ایران میں قائم ہونے کے بعد سنیوں کی اور ان کی دائمی کشمکش کا خاتمہ ہوا۔

دنیا دی طاقت کے خلاف جنگ و جدل میں شیعوں نے ہر ممکن حربے سے جہاںچہ علم سے بھی کام لیا ہے۔ ابتدائی زمانہ میں ان میں سے کیسانہ فرقہ اٹھا جو علی اور ان کی اولاد کی طرف مافوق البشری علم باطن کو منسوب کرتے تھے۔ بقول ان کے یہ وہ علم تھا جس نے وحی خداوندی کے اصل منشا کی توضیح کی۔ لیکن یہ علم بھی اپنے معتقدوں سے اس سے کم عقیدت اور عاملان اسرار کی بلا چون و چرا اطاعت کا طالب نہیں ہے جتنی قرآن کے ظاہری الفاظ چاہتے ہیں۔

معاویہ کی فتح کے بعد جس نے دمشق کو مالک اسلام کا دار السلطنت بنادیا مدینہ کی اہمیت محض ذہنی حیثیت سے باقی رہ گئی۔ اُسے اس پر اکتفا کرنی پڑی کہ ایک حد تک یہودیت اور عیسائیت

کے زیر اثر ثقہ اور حدیث کی تدوین کرے۔ لیکن دمشق میں بنی امیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء) دنیاوی مہمات میں لشکر کشی کرتے رہے۔ ان کے زیر حکومت سلطنت اسلام بحر اوقیانوس سے سندھ اور ترکستان کی سرحد تک اور بحر روم سے کوہ قاف اور قسطنطنیہ کی فصیلوں تک پھیل گئی لیکن یہی اسکی وسعت کی انتہا بھی تھی۔

عربوں کو اب دنیا کی قوموں کی سرکردگی حاصل ہو گئی انہوں نے ایک فوجی امارتی حکومت کا نظام قائم کیا اور سب سے اہم ثبوت ان کے اقتدار کا یہ ہے کہ مفتوح قوموں نے جن کامندن بہتر اور قدیم تر تھا فاتحوں کی زبان اختیار کر لی۔ عربی زبان مذہب و حکومت اور علم و شاعری کی زبان بن گئی در آنجا کہ اعلیٰ سرکاری اور فوجی عہدوں پر زیادہ تر عرب مامور تھے علوم و فنون کی تحصیل ابتداء میں غیر عرب اور مخلوط النسل لوگوں کے لئے چھوڑ دی گئی۔ تمام میں لوگ عیسائی مدارس میں تعلیم پاتے تھے لیکن ذہنی تعلیم کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے جہاں عرب۔ ایرانی مسلم۔ عیسائی۔ یہودی اور گہرا ایک دوسرے سے ملتے تھے جن مقامات پر صنعت و حرفت کو فروغ تھا وہاں ایرانی اور مخلوط سچی یونانی اثرات سے اسلام میں علوم دنیا کی داغ بیل پڑی۔

بنی امیہ کے جانشین بنی عباس موہے (۷۵۰ء تا ۸۲۵ء) ان لوگوں نے اقتدار حاصل کرنے کی غرض سے ایرانیوں کے لئے رعایتیں منظور کیں اور مذہبی۔ سیاسی تحریکوں سے فائدہ اٹھایا صرف انکی حکومت کی پہلی صدی میں یعنی تقریباً ۸۶۶ء تک سلطنت کی وسعت کو ترقی ہوتی رہی یا قیام حاصل رہا۔ دوسرے عباسی خلیفہ منصور نے سلطنت کے مرکز کی حیثیت سے ۷۶۲ء میں بغداد کی بنیاد ڈالی۔ یہ وہ شہر تھا جو بہت جلد دنیاوی شان و شوکت میں دمشق اور ذہنی آب و تاب میں کوفہ اور بصرہ پر سبقت لے گیا۔ اس کا مقابل صرف قسطنطنیہ تھا۔ بغداد میں منصور (۷۵۴ء تا ۷۶۵ء) ہارون (۷۸۶ء تا ۸۰۹ء) اور مامون (۸۱۳ء تا ۸۳۳ء) وغیرہ کے دربار میں علماء اور شیعراء کا مجمع رہا کرتا تھا جو زیادہ تر شمال مشرق کے صوبوں سے آئے تھے۔ متعدد عباسی خلفاء یا تو خلاص حب علم سے یا محض اپنے دربار کی آرائش کے لئے علوم دنیا کے قدردان تھے اور اگرچہ یہ ممکن ہے

کہ اکثر انہوں نے علماء اور صناعوں کے کمال کو کا حق نہ پہچانا ہو لیکن مالی حیثیت سے یہ لوگ اپنے مریضوں کے حسن سلوک سے کبھی محروم نہ رہے۔

کم سے کم ہارون کے زمانہ سے بغداد میں ایک کتب خانہ اور ایک بیت الحکمت موجود تھا۔ منصور ہی کے زمانہ سے یونانی ادب کا ترجمہ عربی میں زیادہ تر شاہی زبان کے واسطے شروع ہو گیا تھا لیکن مامون اور اس کے جانشینوں کے عہد میں زیادہ وسیع پہانہ پر یہ کام انجام کو پہنچا اس کی تشریح اور تفسیریں بھی مدون کی گئیں۔

جب پہلی جدوجہد نقطہ کمال پر پہنچی ہے سلطنت کے عظمت و اقتدار کو گن گن چکا تھا۔ قبائل کی قدیمی نزاعیں جو بنی امیہ کے زمانہ میں کبھی موقوف نہیں ہوئی تھیں وہ تو اب بظاہر سلطنت کے مستحکم اتحاد کی بدولت دب گئی تھیں لیکن اور دوسری نزاعیں اندہی اور مافوق الطبیعی مجادے اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ باقی تھے جیسے کہ مشرقی روم کے زوال کے دقت پائے جاتے تھے۔ مشرقی استبدادیت میں سرکاری عہدوں کے لئے بہت عمدہ و مانع کے لوگوں کی ضرورت نہ تھی۔ بہت سے نوجوانوں کے قوائی ذہنی عیش و عشرت کی وجہ سے برباد ہوئے بالقی لفظوں کے گور کہہ دھندے اور دکھاوے کی فضیلت مابی کے دام میں گرفتار ہو گئے۔ بخلاف اس کے سلطنت کی حفاظت کے لئے ان قوموں کی ترقی و تازہ قوت سے کام لیا جانا رہا۔ جنہیں تمدن صحیح حد سے آگے نہیں بڑھا تھا پہلے ایرانیوں یا ایرانیہ سے متاثرہ ایرانیوں سے پھر ترکوں سے سلطنت کا زوال روز بروز عیاں ہو گیا۔ ترکی فوج کی سجد قوت۔ شہر کے اوباشوں اور دیہاتی مزدوروں کی شورشیں۔ ہر جگہ شیعوں اور اسماعیلیوں کی سازشیں اور اس پر طرہ دور و دراز صوبوں کی خود سری کی خواہش یہ سب یا تو زوال کے اسباب تھے یا علامتیں۔ خلیفہ کے بعد جواب شخص روحانی حیثیت سے قابل احترام فرد رہ گیا تھا ترک بطور دیوان کے حکومت کرتے تھے۔ بیردنی حدود میں یکے بعد دیگرے خود سر ریاستیں قائم ہوتی گئیں یہاں تک کہ طوائف الملوک کی نہایت افسوسناک حد تک پہنچ گئی۔ ان سب میں اہم مغربی ریاستوں کے کم و بیش فتح و غنا و حکمران تھے ہسپانیہ میں بنی امیہ کی سلطنت کے علاوہ شمالی افریقہ میں بنی غالب مصر میں فاطمیہ۔ شام اور عراق عرب میں آل حمدان۔ مشرق میں آل سامان اور بنی طاہر کی حکومت تھی جنہر ترک

اہمستہ آہستہ غلبہ پا رہے تھے۔ اس کے بعد کچھ زمانہ تک (دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں) علما اور شعراء انہیں چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کے دربار میں نظر آتے تھے۔ تھوڑے دن تک حطب جو آل حمدان کا دارالسلطنت تھا اور عرصہ دراز تک قاسر چسکی بنی فاطمین نے ۹۶۹ء میں ڈالی تھی بغداد سے بڑھ کر دہشتی جدوجہد کے مرکز رہے۔ مشرق میں بھی کچھ عرصے کے لیے سلطان محمود غزنوی کے دربار کی آب و تاب نظر آتی ہے جو ۹۹۹ء سے خراسان کا فرمانروا تھا۔

اسی طوائف الملوکی اور ترک شاہی کے زمانہ میں اسلامی دارالعلوم کی بنیاد پڑی ۱۰۶۵ء میں پہلی جامعہ بغداد میں قائم کی گئی۔ اُس وقت سے مشرق کے علوم بندھے ٹکے اصولوں پر چلے آ رہے ہیں اسناد وہی پڑھا تا ہے جو اس نے اپنے استادوں سے پڑھا ہے اور کسی نئی کتاب میں ایک لفظ بھی اس سے زیادہ نہیں ہوتا جو پرانی کتابوں میں پہلے سے موجود ہے۔ جو کچھ علم ہے وہ ضرور محفوظ ہو گیا ہے لیکن ماویے عیوں کے علما جنگی نسبت مشہور ہے کہ انہوں نے پہلے مدرسہ کے قیام کی خبر سن کر نرم ماتم بیا کی تھی حق بجانب تھی اس کے بعد تیرہویں صدی میں (مشرقی ممالک اسلام پر تار ٹوٹ پڑے۔ جو کچھ ترکوں سے بچا تھا انکی نذر ہوا۔ اس کے بعد کوئی ایسا تمدن نہیں پیدا ہوا جس نے خود نیافن ایجاد کیا ہو یا علوم کے احیاء کی تحریک کی ہو۔

۲۔ مشرقی حکمت

سامی ذہن نے یونانیت سے تعلق پیدا ہونے سے پہلے کبھی فلسفہ کی سمت معنوں اور ضرب المثل کے فلسفہ سے آگے قدم نہیں بڑھا یا ہے۔ بعض مشاہدات تعلیم فطرت کے، مگر زیادہ تر انسانی زندگی اور اس کے انجام کے متعلق اس علم و حکمت کی بنیاد تھے۔ جہاں کہیں عقل کام نہیں دیتی تھی وہاں قادر مطلق اوہلے چوں و چرا مشیت ایزدی کے آگے تسلیم خم کر دیا جاتا تھا۔ ہمیں اس فلسفہ کا علم قریت کے ذریعہ سے ہی ملے گا۔ سب کے قصہ سے اور عرب روایات میں لقمان کی اہمیت سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اہل عرب میں بھی فلسفہ اسی اصول پر مبنی تھا۔

اس حکمت کے بعد ہر جگہ ساحروں کے سحر کا درجہ تھا۔ یہ وہ علم تھا جس کے ذریعہ سے اشیاء پر محکوم کی جاسکتی تھی لیکن اسے صرف بابل قدیم کے پوجاریوں کے دائرہ میں (ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کن اثرات سے اور کس حد تک) یہ رتبہ نصیب ہوا کہ اس کی مدد سے عالم امکان کا مشاہدہ عالمانہ نظر سے کیا جانے لگا۔ ان لوگوں کی نظرائی زندگی کی بہتری سے بہت کرمادات کی نظم و ترتیب پر پڑنے لگی۔ یہ عبرانیوں کی طرح نہ تھے جو ایک طرح کی حیرت سے آگے قدم نہ بڑھا سکے یا جنہوں نے ہتھکڑیوں کو اپنی آنکھوں کی طرح نہ سمجھا بلکہ یونانیوں کے پایہ کے جنہوں نے تحت قمری عالم کثرت کو جب جاکر سمجھا جب وہ گردش سماوی کے اتحاد اور دوام میں ساری کائنات کی ایک آہنگی دریافت کر چکے۔ البتہ یونانیوں ہی کی طرح ان کے عہد خیالات کے ساتھ بہت سے افسانوں کا طلسم اور نجوم کا اعتقاد بھی ملا جلا تھا۔

اس کلدانی حکمت پر بابل اور شام میں سکندراعظم کے زمانہ سے یونانی اور اس کے بعد یونانی عیسوی خیالات کا اثر یا غلبہ ہو گیا۔ صرف شام کے شہر حمیرہ میں قدیم عہد اسلامی تک وثنیت عیسائیت سے غیر متاثر رہی۔

سامی روایات سے زیادہ اہم وہ عناصر تھے جو مسلمانوں نے ایرانی اور ہندوستانی حکمت سے لئے یہ سوال کہ آیا مشرقی حکمت پر پہلے یونانی فلسفہ کا، یا برعکس اس کے یونانی فلسفہ پر پہلے مشرقی حکمت کا اثر پڑا تھا یہاں چھیڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو کچھ کہ اسلام میں براہ راست ایرانیوں اور ہندوؤں سے پہنچا ہے اس کا پتہ عرب ذرائع سے قریب قریب یقینی طور پر چلتا ہے اور ہمیں اسی پر اکتفا کرنی چاہئے۔

ایران دوئی کا ملک ہے اور یہ قرین قیاس ہے کہ اس کے دوئی پرست مذہبی درس کا اثر خواہ یا ناخواہ کے توسط سے یا دوسرے غناسطی فرقوں کے واسطے سے اسلام پر پڑا تھا لیکن دنیاوی امور میں اس سے کہیں زیادہ قوی زردانی نظام کا اثر تھا جو روایات کے مطابق ساسانی بادشاہ یزدجرد ثانی کے زمانہ میں (۲۸۳ء تا ۳۰۹ء) قومی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ اس نظام میں دوئی پرست انداز خیال اس لئے باقی نہیں رہا تھا کہ لا محدود زمانہ (زروان عربی میں زمانہ کو کہتے ہیں) سب سے برتر جوہر مانا جاتا تھا اور یہ بیرونی کرات سماوی کی رفتار یا گردش چرخ کا مرادف قرار دیا گیا تھا۔ یہ درس جو فلسفیانہ دماغ کے لوگوں کے لئے

بہت مرغوب ثابت ہوا کبھی اسلام کے پردے میں اور کبھی کھلم کھلا ایرانی ادب میں اور ہمارے زمانہ تک ایران کے قومی خیالات میں نمایاں جگہ پاتا رہا ہے لیکن علمائے دین اور تصوری اور سولہ عقلی فلسفی اسے ہمیشہ مادیت اور دہریت کہہ کر مردود قرار دیتے رہے۔

علم و حکمت کا اصلی گھر ہندوستان سمجھا جاتا تھا۔ عرب مسنفوں کے یہاں کثرت سے یہ خیال ملتا ہے کہ فلسفہ اُسی ملک میں پیدا ہوا ہے۔ پہلے با من تجارتی کاروبار کی بدولت جو ہندوستان اور یورپ کے درمیان عربوں کے توسط سے ہوا کرتا تھا اُس کے بعد اسلامی فتوحات کے ذریعہ سے عربوں کی واقفیت ہند کی حکمت سے وسیع تر ہوتی گئی۔ منصور ۳۳۲ھ تا ۳۳۶ھ اور ہارون ۱۹۲ھ تا ۱۹۶ھ کے عہد میں اس حکمت کا بہت بڑا حصہ کچھ تو ہیلوی کے وینڈس اور کچھ براہ راست ہند کی طرف سے ترجمہ ہوا ہندوؤں کے اخلاقی اور سیاسی فلسفیانہ اقوال اور قصہ کہانیوں میں سے بہت کچھ لیا گیا مثلاً پنچا تانتر احبکا ترجمہ ابن المقفع نے منصور کے زمانہ میں کیا۔ لیکن اسلام میں امور دنیا کی ابتدا پر سب سے زیادہ اثر ہندوؤں کی ریاضی اور نجوم کا (مؤخر الذکر علاج امراض اور سحر کے سلسلہ میں) پڑا۔ برہم گیتا کی سدھانتا کے نجوم سے (جبکہ ترجمہ منصور کے زمانہ میں فرازی نے ہندی علماء کی مدد سے کیا تھا) عرب بطلیموس کی الجسطی سے پہلے سے واقف تھے۔ اُس کے ذریعہ سے ماضی اور استقبال کی ایک وسیع دنیا نظر کے سامنے آئی، اُن عظیم نشان اعداد و اکا جن سے ہند کا عالم کام لیتا تھا متین مسلم تاریخ نگاروں پر بڑا زبردست اور پریشان کن اثر پڑا۔ اسی طرح دوسری جانب عرب سوداگر کا جو اس حادثہ دنیا کی عمر چند ہزار سال تشخیص کرتا تھا ہندوستان اور چین میں مضحکہ اڑایا جاتا تھا۔

ہندوؤں کے منطقی اور مافوق الطبیعی انکار سے بھی مسلمان ناواقف نہیں رہے لیکن ریاضی اور نجوم کے مقابلہ میں ان چیزوں کا اثر عربی علوم کے نشو و نما پر بہت کم پڑا ہے۔ ہندوؤں کی متوکلانیوں نے جبکہ تعلق انکی کتب مقدسہ سے ہے اور جن پر ہندی رنگ غالب ہے ہنیک آگے چلکر ایرانی تصوف اور اسلامی باطنیت پر انپا افرڈا ہے لیکن فلسفہ ایک یونانی مفہوم ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ہندی زمانہ کی خاطر عابد و زاہد ہندوؤں کے گائے کے دودھ والے خیالات کو اپنے بیان میں ضرورت سے

زیادہ جگہ دیں۔ ان ذی ہوش نفس کشوں نے تمام محسوس اشیا کی فریب دہ نمائش کی بابتہ جو کچھ کہا ہے ممکن ہے کہ اس کا بہت بڑا حصہ شاعرانہ دلکشی رکھتا ہو اور دنیا کی ناپائیداری کے متعلق ٹو فلاطونی اور ٹو فینٹازمی خیالات میں سے جتنے بھی مشرق تک پہنچے تھے ان سے ان بزرگوں کے ادکار مطالعت رکھتے ہوئے لیکن ان دونوں میں کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے جس سے علمی احساس کے احیاء میں مدد ملی ہو۔ غور و فکر کو حقیقت کے ادراک کی طرف متوجہ کرنے کے لئے ہندی تخیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی۔ اس کی بہترین مثال عربوں کی ریاضی ہے۔ جید ماہرین فن کے نزدیک اس میں ہندی عنصر صرف حساب و اور یونانی اقلیدس اور جبر و مقابلہ۔ ریاضی مجرد تک شاذ و نادر ہی کسی ہندی کا ذہن پہنچا ہے۔ عدد خواہ وہ کتنا ہی بڑا ہو ہمیشہ عدد یعنی سمجھا جاتا تھا۔ ہندی فلسفہ میں علم کو محض ایک ذریعہ کی حیثیت دی گئی تھی اصلی مقصد زندگی کے آلام سے نجات حاصل کرنا تھا اور فلسفہ روحانیت کی سعید زندگی کا زینہ سمجھا جاتا تھا۔ اسی سبب سے یہ حکمت جبکہ موضوع ہمیشہ وحدت وجود ہے یکسانیت کے سبب بار خاطر ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں یونانیوں کا علم جبکہ تقسیم نہایت تفصیل سے علیحدہ علیحدہ حصوں میں لگائی تھی فطرت اور ذہن دونوں کے اثرات کے ہمہ گیر ادراک کی کوشش کرتا تھا۔

مشرقی حکمت نجوم اور علم الخلقہ سے مسلم اہل فکر کو مختلف قسم کا بیہوشی حاصل ہوا لیکن صورت جو تعمیر کنندہ جو ہر ہے انہیں یونانیوں سے حاصل ہوئی ہے۔ جہاں کہیں محض چیزوں کو ایک ایک کر کے گننا دینے کی یا کسی اتفاقی اصول پر ان کے مجموعے بنانے کی نہیں بلکہ واقعات کے یا منطق کے نقطہ نظر سے عالم کثرت کی ترتیب کی کوشش کی گئی ہے وہاں غالباً یونانی اثر کا رفر تھا۔

۳۔ یونانی علوم

جس طرح وہ تجارت جو ہندو چین کے درمیانی ممالک اور بازنطین کے درمیان ہوتی تھی زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں تھی۔ اسی طرح اہل شام مغرب بعید میں فرانس تک حاملان تمدن کی حیثیت سے

پہنچتے تھے۔ اہل شام ہی شراب۔ ریشم وغیرہ پہلے پہل یورپ میں لائے اور اہل شام ہی نے یونانی علوم کو اسکندریہ و انطاکیہ سے لاکر مشرق میں اشاعت دی اور اڈاسا۔ نصیبین۔ حران۔ نیشاپور وغیرہ کے مدرسوں میں ان کا درس جاری کیا۔ شام ہی وہ سب سے زیادہ مناسب وسطی ملک تھا جہاں دونوں عالمگیر قوموں اہل روم اور اہل ایران کا دوست یا دشمن کی حیثیت سے ایک دوسرے سے تماس ہوتا رہا۔ ان حالات میں شامی عیسائی وہ خدمت انجام دیتے تھے جو آگے چلکر یسودوں کے حصہ میں آئی۔

مسلم فاتحوں نے مسیحی کلیسا کو قطع نظر مختلف فرقوں کے تین شعبوں میں منقسم پایا۔ شام میں آرتودکسی شامی کلیسا کے پہلو بہ پہلو طبیعت واحد کے پرستاروں کا زور تھا اور ایران میں مسطوری کلیسا برسر اقتدار تھا۔ ان کلیساؤں کے نظام عقیدت میں جو اختلافات ہیں وہ مسلم عقیدہ تکلمی کے نشوونما کے لئے اہمیت سے خالی تھے طبیعت واحد کے پرستاروں کے درس کے مطابق مسیح کی ذات میں الوہیت اور انسانیت جمع ہو گئی تھی در آنحالیکہ آرتودکسی کلیسا اور اس سے بھی زیادہ شدت سے مسطوری کلیسا طبیعت الہی اور طبیعت انسانی میں امتیاز کرتے تھے طبیعت کے مفہوم میں سب سے مقدم قوت اور جوہر فعال ہیں۔ اہل مسئلہ یہ سو کہ آیا حضرت عیسیٰ کی ذات میں انسانی اور الہی ارادہ اور فعل ایک تھے یا مختلف طبیعت واحد کے پرستار نظری اور مذہبی اسباب کی بنا پر انسانی عنصر کو رد کر کے اپنے خدا مسیح میں وحدت کو نمایاں کرتے تھے مجملہ اس کے مسطوری الہی وجود ارادے اور فعل کے مقابلے میں، مخصوص انسانی وجود ارادے اور فعل پر زور دیتے تھے۔ اگر سیاسی اور تمدنی حالات موافق ہوں تو مؤخر الذکر عقیدے میں دنیا اور زندگی کے فلسفیانہ تصور کے لئے زیادہ وسیع میدان ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ مسطوریوں نے یونانی فلسفہ کے رواج اور اشاعت کے لئے زیادہ خدمت کی ہے۔

زبان مغربی اور مشرقی (ایرانی) دونوں کلیساؤں کی شامی تھی اور اسی کے ساتھ خالقانہ کے مدرسوں میں یونانی سکھائی جاتی تھی۔ پرستاران طبیعت واحد کے مغربی کلیسا میں راس عین اوڈفسرین تعلیم کام کرتے تھے لیکن ان سے کم سے کم ابتدائیں زیادہ اہم اڈاسا کا مدرسہ تھا اور یہاں کی زبان بھی تحریری زبان کے رتبہ پر ناز ہو چکی تھی لیکن ۱۸۹۶ء میں یہ مدرسہ اس بنا پر بند کر دیا گیا کہ اس کے مدرسین

نسٹوری عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کا افتتاح نئے سرے سے نصیبین میں ہوا اور ایران میں سیاسی وجوہ سے ساسانیوں کی حمایت حاصل کر کے نسٹوری عقائد اور یونانی علوم کی اشاعت کرتا رہا۔

ان مدرسوں میں تعلیم زیادہ تر انجیلی۔ کلیسائی نوعیت رکھتی تھی اور کلیسا کی ضروریات کے لحاظ سے معین کیجاتی تھی لیکن اس میں طبیب یا وہ لوگ جو آگے چلکر طب کے معلم ہونے والے تھے، بھی شریک ہوتے تھے۔ ان لوگوں کے مذہبی طبقہ سے تعلق رکھنے سے علم دین اور فزون دیوی کی تحصیل کا فرق نہیں مٹتا۔ یہ سچ ہے کہ شامی۔ رومی نظام قانون کی بنیاد پر تعلیم (یعنی فاضل پادری) اور اطباء دونوں محصلوں سے بری تھے اور دوسرے مراعات بھی ان میں مشترک تھے لیکن چونکہ مقدم الذکر روح کے معالج سمجھے جاتے تھے اور اطباء محض جسم کی چارہ گری کرتے تھے اس لئے معلم کو طبیب پر ترجیح دینا چاہئے لگی۔ طب ہمیشہ دنیاوی چیز سمجھی جاتی رہی اور نصیبین کے مدرسہ کے قواعد و ضوابط (باب ۹۵۹) کے مطابق کتب مقدسہ اور دنیاوی فنون کی کتابیں ایک ہی کمرے میں نہیں پڑھیں جاسکتی تھیں۔ اطباء کے دائرے میں بقراط۔ جالینوس اور ارسطو کی تصانیف کی بہت قدر ہوتی تھی لیکن خائفانہوں میں فلسفہ کے معنی میں سب سے پہلے راہبوں کے مراتب کی زندگی سمجھی جاتی تھی اور صرف اس چیز پر توجہ تھی جو (نبات کے لئے) لایا بہ ہے۔

عراق عرب میں اذاسا کے پاس شہر حران ایک مخصوص حیثیت رکھتا تھا۔ یہاں قدیم ساسانی ویت (بالخصوص مسلمانوں کی فتح کے بعد جبکہ اس شہر نے نئے سرے سے فروغ پایا) ریاضی اور ہیئت کی تعلیم اور نو فلاطونی اور نو فیثاغورثی افکار کے ساتھ متحد ہو گئی تھی۔ اہل حران جونویں اور دسویں صدی میں صابی کہلاتے تھے اپنی باطنی حکمت کا منبع ہر مس اعظم کی کتاب النجیہ۔ کتاب السماعات وغیرہ کو بتاتے ہیں۔ قدیم یونانیت کے بہت سے جھوٹے رسالوں کو انہوں نے ازراہ زود اعتقاد ہی قبول کر لیا تھا اور ایک آدھ تو غالباً خود ان کے حلقے میں گڑھے گئے تھے۔ ان میں سے بعض تیرہین اور فاضل مصنفین کی حیثیت سے معروف جدوجہد رہے ہیں۔ بہت سے ایسے تھے جو آٹھویں سے لیکر دسویں صدی تک ایرانی اور عرب فضلا کے ساتھ شد و مد سے علمی تعلقات رکھتے تھے۔

ایران میں بمقام نیشاپور میں فلسفہ اور طب کی تعلیم کے لئے ایک دارالعلوم نظر آتا ہے جس کی سبنا خسرو توشیروان (۵۳۱ء تا ۵۶۹ء) نے ڈالی تھی۔ اس میں معلم زیادہ تر سنطوری عیسائی تھے لیکن قطع نظر سنطوریوں کے یہ علوم دنیا کی طرف رجحان رکھنے والا بادشاہ طبیعت واحد کے پرستاروں کے ساتھ بھی رواداری کا برتاؤ کرتا تھا۔ خصوصاً طبیبوں کی حیثیت سے اس زمانہ میں اور اس کے بعد خلفاء کو دربار میں شامی عیسائی ہاتھوں ہاتھ لئے جاتے تھے۔

۵۲۹ء میں جوہات نوظلاطی فلسفی ائینہ سے شہر بدر کر دئے گئے تھے انھوں نے بھی خسرو کے دربار میں پناہ لی لیکن انھیں وہاں وہی صورت پیش آئی جو پہلی صدی کے فرانسیسی آزاد خیالوں کو روکیا دربار میں پیش آئی تھی۔ بہر حال وہ اپنے وطن جانے کی آرزو کرنے لگے اور بادشاہ نے یہ آزاد خیالی اور فراخ دلی دیکھائی کہ انھیں واپس جانے دیا اور ان کی خاطر اس معاہدے میں جو ۵۲۹ء میں بازنطین سے ہوا مذہبی آزادی کی شرط رکھ دی۔ پھر سبھی ایران پران کے قیام کا کچھ نہ کچھ تو اثر ضرور پڑا ہوگا۔ شامی زبان میں جو ترجمے علوم دنیوی کی کتابوں کے یونانی سے کئے گئے ان کا زمانہ جو تھی سے آٹھویں صدی تک تھا۔ جو تھی صدی میں حکیمانہ اقوال کے مجموعوں کا ترجمہ کیا گیا۔ پہلا مترجم جس کا نام لیا گیا ہے فروس ہے جو تقریباً پانچویں صدی کے نصف اول میں) انطاکیہ میں پادری اور طبیب تھا۔ شاید یہ ارسطو کے منطقی رسالوں اور فرنویس کے ایساخوجی کا صرف تشریح بھی تھا۔ اس سے زیادہ مشہور سر جس ساکن راس عین ہے جس نے ۵۳۲ء میں جب وہ تقریباً ستر سال کا تھا بمقام مسططنینہ وقتا پائی۔ یہ عراق عرب کا ایک راہب اور طبیب تھا جس نے اسکندریہ کے علوم پر غالباً اسکندریہ ہی میں تعلیم پا کر پورا عبور حاصل کیا تھا اور جس نے نہ صرف دینیات، اخلاقیات اور علوم باطن بلکہ طبیعیات، طب اور فلسفہ کی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا۔ یعقوب اذاسی نے (تقریباً ۶۳۰ء سے ۶۳۵ء تک) یونانی مذہبی کتابوں کا ترجمہ کیا لیکن علاوہ انہیں اسے فلسفہ سے بھی شغف تھا اور اس نے ایک سوال کے جواب میں کہا تھا کہ عیسائی پادریوں کے لئے جائز ہے کہ وہ مسلمانوں کے لڑکوں کو پڑھایا کریں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مؤرخانہ کو تعلیم کی جستجو تھی۔ شامیوں، بالخصوص سر جس راس عینی کے ترجمے بالعموم صحیح ہوا کرتے تھے۔ پھر بھی

اخلاقیات اور بافوق الطبیعیات کی کتابوں کی پرہیزگارانه اور سائنس کی کتابوں کے ترجمے اصل سے زیادہ مطابقت رکھتے تھے۔ ان کتابوں میں بہت سے غیر واضح مقامات تھے جو غلط سمجھے گئے یا سرے سے چھوڑ دیے گئے اور بہت سے دینی عقائد تھے جنکی جگہ مسیحی عقائد لکھے دئے گئے مثلاً سقراط - افلاطون اور ارسطو کے ناموں کی جگہ بطرس - بولس اور یوحنا وغیرہ کے نام آجاتے تھے تقدیر اور دیوتاؤں کی جگہ خدا کا واحد کا نام لکھا جاتا تھا اور اس طرح کے مفہام جیسے دنیا - سرمد اور گناہ عیسائی رنگ میں ادا کئے جاتے تھے۔ یہاں نہتہائے بات قابل ذکر ہے کہ اہل عرب نے (دوسروں کے خیالات کو) اپنی زبان، اپنے مذہب اور اپنے تمدن کے رنگ میں رنگ دینے کی کوشش میں شامیوں سے کہیں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کا سبب کچھ تو یہ ہے کہ مسلمان دینیت سے ان سے زیادہ گہرا تھے لیکن کچھ یہ بھی ہے کہ وہ ان سے بڑھکر چیزوں کو اپنے حسب حال بنا لینے کی صفت رکھتے تھے۔

ریاضی، طبیعیات اور طب کی معدودے چند کتابوں سے قطع نظر کر کے شامیوں کو دو چیزوں سے دلچسپی تھی ایک تو ناصحانہ اقوال کے مجموعوں سے جو تاریخ فلسفہ سے کسی قدر ربط رکھتے ہوں اور دوسرے فیثاغورثی، افلاطونی باطنی حکمت سے۔ یہ زیادہ تر چھوٹے رسالوں میں فلمبند ہے جو فیثاغورث - سقراط - فلوطرخس - زیلونوسیوس وغیرہ کی طرف منسوب ہیں۔ دلچسپی کا مرکز ارسطو کا نظریہ روح ہے اس صورت میں جس میں کہ اسے نو فلاطونی یا عیسوی عقاید والوں نے مدون کیا تھا۔ یہاں تک کہ شام کی خانقاہوں میں افلاطون کی نسبت ایک قصہ گڑھا گیا کہ وہ ایک مشرقی راہب تھا جس نے وسط صحرائیں خیمہ نصب کر رکھا تھا اور وہاں انجیل کے ایک مقام پر تین سال کی خاموش زندگی میں غور کرنے کے بعد اس نے تثلیث کے عقیدہ کو تسلیم کر لیا تھا۔

اس کے علاوہ دوسری چیز (جس سے انہیں دلچسپی تھی) ارسطو کی منطق تھی۔ ارسطو کو شامی اور عہدِ دراز تک عرب بھی عام طور پر محض منطق کی حیثیت سے جانتے رہے۔ یورپ کی ابتدائی سولاسٹیوں کی طرح ان کی واقفیت کے دائرے میں باری از میناس، قاطینو ریاس سے لیکر اناطولینا الادا تک موجود تھیں منطق کی ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی تاکہ یونانی کلیسائی معلموں کی تصانیف سمجھی

جاسکیں اسوجہ سے کہ ان پر کم سے کم صوری حیثیت سے منطق کا اثر تھا لیکن ارسطو کی منطق جو ان تک پہنچی تھی نہ مکمل تھی نہ خالص بلکہ اس میں افلاطونی نقطہ نظر سے تصرفات کے جاچکے تھے جیسا کہ مثال کے طور پر بولس فارسی کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے جو شامی زبان میں نوشیرواں کے لئے لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں اعتقاد کو علم سے افضل کہا گیا ہے اور فلسفہ کی تعریف یہ کی گئی ہے ”روح کا اپنے ذمہ دہنی علم کا اور کم حاصل کرنا جس سے وہ ایک دیوتا کی طرح تمام اشیاء کا مشاہدہ کرتی ہے“

عرب لوگ جس حد تک شامیوں کے ممنون ہیں اس کا اندازہ علاوہ اور باتوں کے اس سے ہوتا ہے کہ عرب علماء شامی زبان کو سب سے قدیم یا اصلی (قدرتی) زبان سمجھتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ شامیوں نے کوئی بلیغ کام نہیں کیا ہے لیکن ان کے ترجمے عربی اور فارسی علوم کے لوہب کا رآمد ثابت ہوئے۔ جن لوگوں نے آٹھویں صدی سے لیکر دسویں صدی تک یونانی کتابوں کا ترجمہ بحجہ قدیم شامی ترجموں یا ان میں کچھ اصلاح اور تصرف کر کے کیا تھا سب کے سب شامی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اموی شاہزادہ خالد ابن یزید (سنہ وفات ۶۷۰ء) نے، جس نے ایک عیسائی راہب سے الکیما سیکی تھی الکیما کی کتابوں کا یونانی سے عربی میں ترجمہ کرایا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال جیکمانہ اقوال۔ خطوط۔ وصیت نامے اور عموماً تاریخ فلسفہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں اور ان کا ترجمہ ہوا لیکن یونانی سائنس۔ طب اور منطق کی کتابیں کمیں مفسور کے زمانہ میں جا کر ترجمہ ہوئیں جنہیں سے بعض کا ترجمہ پہلوی سے کیا گیا تھا۔ خاص طور پر اس میں ابن المقفع نے حصہ لیا جو ایرانی دوئی کا پیرو تھا۔ اس کی اصطلاحات متاخرین کی اصطلاحات سے مختلف تھیں لیکن اب اس کے کتب فلسفہ کے ترجموں میں سے کچھ باقی نہیں رہے۔ علاوہ اس کے آٹھویں صدی کی اور کتابیں بھی ضائع ہو گئی ہیں۔ نویں صدی میں مامون اور اس کے جانشینوں کے عہد کی ترجمہ کی ہوئی کتابیں البتہ کم ہی رہیں۔

نویں صدی کے مترجم زیادہ تر طبیب تھے اور بطلمیوس اور اقلیدس کے بعد سب سے پہلے بقراط اور جالینوس کا ترجمہ ہوا۔ مگر کم تر صرف ان کتابوں کا ذکر کریں گے جو محدود معنوں میں فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ نویں صدی کے آخر میں یوحنا یا یحییٰ ابن بطریق نے افلاطون کے طیاروس کا ترجمہ کیا۔ علاوہ

اس کے ارسطو کی کتاب میں شہاب ثاقب اور علم الطیر پر کتاب نفسیات کا خلاصہ اور ایک رسالہ "دنیا کی متعلق" ترجمہ ہوئے۔ عبدالمسیح ابن عبداللہ ناعمة الحمصی کی طرف ارسطو کی سوفسطیقا علاوہ اس کے طبیعات اور مفروضہ النبیات پر پوچھا فلبنی کی شروع کے ترجمے۔ فلوطین کی آئینہ کا خلاصہ سہل عبارت میں منسوب ہیں قسطابن لوقا البعلبکی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی طبیعات "پرسکندرا فرادسیسی اور یوحنا فلبنی کی شروع اور سکندر کی شرح بر" کون والفساد" مزید برآں فلوطرس کے نام سے منسوب اخبار الفلاسفہ وغیرہ کا ترجمہ کیا تھا۔

مترجمین میں سب سے زیادہ کام البوزجین ابن اسحق (سنہ ۶۳۷ تا ۶۸۷) اور اس کے بیٹے اسحق ابن جنین (سال وفات ۶۹۱ یا ۶۹۲) اور بھتیجے حبیش ابن الحسن نے کیا ہے۔ چونکہ یہ لوگ ملکر کام کیا کرتے تھے اس لئے بعض کتابیں ایسی ہیں جو کبھی ان میں سے کسی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں کبھی کسی کی طرف۔ ان کے جد و جہد کے دائرہ نے اس زمانہ کے تمام علوم و فنون کا احاطہ کر لیا تھا پڑانے ترجموں میں انہوں نے اصلاحیں دیں۔ نئے اضافے کئے۔ باپ کو زیادہ شوق طب کے ترجمے سے تھا بیٹے کو فلسفہ کے۔

مترجموں کی جد و جہد دسویں صدی میں بھی جاری رہی خاص طور پر اقلیہ از مندرجہ ذیل ذیل عامل کیا۔ البولشیر بن یونس القنائی (سنہ وفات ۹۱۲)۔ البوزکریا یحییٰ ابن عدی المنطقی (سنہ وفات ۹۷۴)۔ ابوعلی عیسیٰ ابن اسحق ابن زرعہ (سنہ وفات ۱۰۰۸)۔ البواخیر الحسن ابن الحمار (سنہ ولادت ۹۴۲) شاگرد یحییٰ ابن عدی جسکی علمی خدمات میں علاوہ ترجموں۔ شروعوں وغیرہ کے فلسفہ اور مسیحیت کے تطابق پر ایک رسالہ کا ذکر کیا جاتا ہے جنین ابن اسحق کے زمانہ سے مترجمین کی جد و جہد محض ارسطو کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں کے ترجمے۔ خلاصے۔ تسہیل عبارت اور شروعوں تک محدود رہ گئی تھی۔

ان مترجموں کو بہت بڑے فلسفی نہیں سمجھنا چاہئے۔ یہ لوگ شاذ و نادر ذوق شوق سے کام کرتے تھے زیادہ تر کسی خلیفہ وزیر یا کسی اور جلیل القدر شخص کے حکم سے۔ علاوہ اپنے خاص فن کے جو اکثر طب ہوتا تھا ان لوگوں کو عقل و حکمت کی کتابوں سے بہت دلچسپی تھی مثلاً کہانیاں جو اخلاقی نتائج رکھتی ہوں حکایتیں

اقوال جن باتوں کو ہم آپس کی صحبتوں میں یا قصوں میں یا بیچ پر صرف بعض افراد کی خصوصیت امتیازی کی حیثیت سے پسند کرتے ہیں یہ بھولے بھالے لوگ ان کے حکیمانہ نفس مطلب یا محض خطیبانہ نشان پر لوث تھے اور ایسے اقوال کو جمع کیا کرتے تھے۔ عام طور پر یہ لوگ اپنے آبائی مسیحی عقائد کے خلوص سے پابند تھے ابن جریر کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان لوگوں کے عقائد اور غلط فہمی کی آزاد خیالی کا پتہ چلتا ہے۔ جب حضور نے اسے اسلام کی تلقین کرنی چاہی تو اس نے کہا میں اپنے آباؤ اجداد کے مذہب پر مرد لگا ہوں وہ ہیں وہیں میں بھی جانا چاہتا ہوں خواہ وہ بہشت ہو یا دوزخ۔ ان لوگوں کی اپنی قصانیت میں سے بہت کم بچی ہیں۔ قسطا ابن لوقا کے ایک مختصر رسالہ کا جس کا موضوع نفس اور روح (عقل) کا فرق ہے ترجمہ لاطینی زبان میں موجود ہے جس کا اکثر ذکر آیا ہے اور جس سے بہت استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس کی رود سے روح ایک لطیف جسم ہے جبکہ مقام قلب کے اعلیٰ خانہ میں ہے (جسکے سبب سے جسد انسانی زندہ ہے) اور جو وہاں حرکت اور ادراک کا باعث ہوتا ہے جسقدر لطیف اور صاف یہ روح ہو اسقدر معقول انسان کا خیال اور عمل ہوتا ہے۔ یہاں تک سب کو اتفاق ہے۔ دشواری اس میں ہے کہ نفس کے متعلق کوئی یقینی اور عمومی بات کہی جائے۔ بڑے بڑے فلسفیوں کے اقوال کچھ تو ایک دوسرے سے متضاد ہیں اور کچھ خود اپنی تردید کرتے ہیں۔ بہر حال نفس لاجسمی ہے کیونکہ ایک وقت میں متضاد خواص اپنے میں قبول کرتا ہے وہ بسیط ہے غیر متغیر ہے اور بہ خلاف ذہن کے جسم کے ساتھ فنا نہیں ہو جاتا۔ ذہن محض دونوں کے درمیان واسطہ ہے اور اس طرح حرکت اور ادراک کی ثانوی علت ہے۔

جو کچھ یہاں نفس کے متعلق کہا گیا ہے وہ ہمیں بہت بعد آئیوں والے لوگوں کے یہاں ملتا ہے۔ البتہ یہ بات ہے کہ جوں جوں ارسطو کا فلسفہ افلاطونی خیالات کو پیچھے ہٹاتا جاتا ہے ایک نیا تضاد دو چیزوں میں نمودار ہوتا جاتا ہے جو ہر زندگی (نفس یا روح) کی اہمیت کا ذکر صرف اطباء کی کتابوں میں باقی رہ جاتا ہے۔ فلسفی دوسرے معنی میں نفس اور روح یا عقل کو ایک دوسرے کے مقابلے میں رکھتے ہیں نفس کو فانی چیزوں بلکہ غناسطی خیالات کے مطابق اونے اور خراب خواہشات کی دنیا میں جکھلتی ہے اس سے بالا وجود انسانی کا اعلیٰ لافانی عنصر ذہن محقول سمجھا جاتا ہے لیکن اس ذکر میں ہم تاریخ کی رفتار

سے آگے بڑھ رہے ہیں۔ اب ہمیں تراجم کے ذکر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

سب سے زیادہ قابل قدر کارگزاری یونانی ذہن کی جو فنون لطیفہ شاعری اور تاریخ نگاری کے میدانوں میں تھی کبھی اہل مشرق تک نہیں پہنچی اور اس کا ان میں مقبول ہونا تھا بھی مشکل کیونکہ اس کا لطیف اٹھانے کے لئے یونانی مذاق اور یونانی زندگی سے واقفیت کی ضرورت تھی جس سے وہ محروم تھے ان کے نزدیک یونان کی تاریخ افسانوں کے ہالے کے چاند اسکندر اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ ارسطو کی تصانیف کو اسلامی دربار میں جو مقبولیت حاصل ہوئی اس میں عمدہ قدیم کے سب سے بڑے بادشاہ (اسکندر) سے اس کے تعلق کو ضرور دخل ہوگا۔ عرب مورخ یونانی فرمانرواؤں کا ذکر کلیو پٹر تک کرتے تھے اور اس کے بعد قیصرہ روم کو شمار کرتے تھے لیکن Thucydides ایسے شخص کا انہوں نے نام بھی نہیں سنا تھا۔ ہومر سے انہوں نے سواے اس قول کے کہ حاکم ایک ہونا چاہئے اور کچھ نہیں لیا یونان کے بڑے بڑے ڈراما نگاروں اور رنگ تفریل رکھنے والے شاعروں کی انہیں سوا بھی نہیں ملے گی تھی۔ ان پر قدیم یونان نے صرف اپنی ریاضی۔ سائنس اور فلسفہ کے ذریعہ سے اثر ڈالا۔ یونانی فلسفہ کے نشوونما کے متعلق انہوں نے فروریوس۔ فلوطرخس۔ ارسطو اور جالینیوس کی تصانیف سے کسی قدر معلومات حاصل کی تھیں لیکن اس میں بھی بہت سے قصے کہانی شامل ہو گئے ہیں اور مشرق میں قبل مسیح کا عہد کے فلسفہ کا ذکر جس طرح کیا گیا ہے وہ صرف اس کام کا ہے کہ اس سے یا ان جھوٹے رسالوں کا پتہ چل سکے جنہیں یہ ذکر ماخوذ ہے یا خود مشرق ہی میں گڑھی ہوئی روایات کا جھکی تائید قدیم یونانی حکما کے خیالات سے کی جاتی ہے۔

عام طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یونانیوں نے فلسفہ کو جس نقطہ پر چھوڑ دیا تھا شامی عربوں نے اسے وہیں سے اٹھا یا یعنی ارسطو کی نو فلاطونی تفسیر سے اس کے پہلو پہلو افلاطون کی تصانیف بھی پڑھی جاتی تھیں اور ان کی تشریح ہوتی تھی۔ اہل حیران اور ایک عرصہ تک بعض مسلم فرستے افلاطونی یا افلاطونی۔ فیثاغورثی فلسفہ کی تحصیل کرتے رہے جس کے ساتھ بہت کچھ حصہ نو فلاطونی اور زینونی خیالات کا بھی شامل تھا۔ سقراط کی موت کے واقعہ سے لوگوں کو بہت دلچسپی تھی جسکی نسبت کہا جاتا

تھا کہ وہ اپنے معقولی عقائد کی بدولت دُشمنی آئینہ میں شہید ہوا۔ افلاطون کے نظریہ روح اور فلسفہ فطرت کا بہت زبردست اثر پڑا۔ یہ طبعی جملہ ”اپنے آپ کو پہچان“ سقراطی حکمت کی علامت کی حیثیت سے نقل کیا جاتا تھا اور اس کے معنی نو افلاطونی تفسیر کے مطابق کئے جاتے تھے۔ مسلمان اسے محمد کے داماد علیؑ بلکہ خود رسول خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں ”مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ“ مفسرِ طرح کی باطنی خیال آرائیوں کا موضوع بن گیا تھا۔

طبی حلقوں میں اور شاہی دربار میں ہمیشہ ارسطو کی تصانیف کو ترجیح دی جاتی رہی جو ابتدا میں محض کتاب منطق اور طبیعیات کے متعلق چند رسالوں تک محدود سمجھی جاتی تھیں۔ لوگوں کا خیال تھا کہ صرف منطق ایک نئی چیز ہے جو ارسطو نے دریافت کی تھی اور بقیہ علوم میں وہ فیثاغورث، ابیدقلیس، سقراط اور افلاطون سے اتفاق رکھتا تھا۔ عیسائی اور صابی مترجم اور ان کے زیر اثر حلقے بے دھڑک نفسیاتی، اخلاقی، سیاسی اور مافوق الطبعی خیالات ارسطو کے حکما کی تصانیف سے نکالا کرتے تھے۔ جو باتیں ابیدقلیس، فیثاغورث وغیرہ کام سے منسوب تھیں وہ قدرتی طور پر جعلی تھیں۔ ان کے فلسفہ کا ماخذ یا تو ہرس کو قرار دیا جاتا تھا یا دوسرے مشرقی حکما کو۔ چنانچہ ابیدقلیس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ پہلے حضرت داؤد کا بھائی تھا۔ فیثاغورث حضرت سلیمان کے حلقہ درس سے نکلا تھا و قس علیٰ ہذا۔ عربی کتابوں میں جن رسالوں سے سقراط کے نام سے اقوال نقل کئے جاتے تھے وہ اگر جعلی نہیں بھی ہیں تو افلاطون کے وہ مکالمے ہیں جن کا ہر سقراط ہے قطع نظر جعلی یا نونو افلاطون کی اور بہت سی تصانیف بھی مثلاً ائٹلہ، قرطین، سوفسطس، فذرس، سیاست، فاژن، پٹماؤس، نوا میسس، عسبری میں لگی ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں۔ کہ یہ سب مکمل ترجموں کی شکل میں ہوئیں۔

یقینی ہے کہ ابتدائی سے ارسطو کی حکومت بلاشبہ کہ تا غیر سے نہ تھی۔ افلاطون (جو محض ان لوگوں نے اُس کے اقوال کے سمجھے تھے ان کے مطابق) حدوثِ عالم جو بہت عقل اور بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے۔ ان خیالات سے عقائد میں خلل نہیں پڑتا لیکن ارسطو جو قدم عالم کا قائل سمجھا جاتا تھا اور جس کے اخلاقیات و نفسیات میں روحانیت کم ہے خطرناک سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے نوین اور

دسویں صدی کے مختلف فرقوں کے مسلمان فقہاء ارسطو کے خلاف لکھتے ہیں۔ تاہم حالات میں انقلاب ہوا تبھی وہ دن میں ایسے فلسفی پیدا ہوئے جو افلاطون کے اس نظریہ پر کہ عالم کی ایک روح ہے اور انسانی روحیں اس کے متناہی (محدود) حصے ہیں متعزز ہوئے اور ارسطو کے کلام سے جو منفرد جوہر کو استعدا بہیت دیتا ہے اپنے عقیدہ بقائے روح کی تائید کالنے لگی۔ پہلے زمانہ میں ارسطو کے اقوال کے جو مبنی سمجھے جاتے تھے اس کا اندازہ ہمیں اس کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں سے ہوتا ہے کیونکہ نہ صرف اس کی اصلی کتابیں ان لوگوں تک نوافلاطونی تشریحوں کے ساتھ پہنچی تھیں بلکہ صرف رسالہ السمار و العالم بلاس و پیش ارسطو کی تصنیف تسلیم کیا جاتا تھا بلکہ اسے بہت سی ایسی کتابوں کا بھی مصنف مانتے تھے جو متاخرین یونانیوں کی ہیں جنہیں مکمل کملانیٹاغورثی رنگ کی فلاطونیت یا نوافلاطونیت بلکہ جمع اضداد کا درس تھا۔

پہلی مثال کے طور پر ہم کتاب التقاد کا ذکر کرتے ہیں جس میں ارسطو کا وہی پارٹ ہے جو سقراط کا افلاطون کو فاذن میں ہے یعنی حکیم لستمرگ پر ہے چند شاگرد عیادت کو آئے ہیں ارسطو کو خوش و خرم دیکھ کر انھیں حیرت ہوتی ہے کہ سفر آخرت کے لئے باہر رکاب استاد سے روح کی حقیقت اور بقا پر درس دینے کی درخواست کریں۔ چنانچہ جو کچھ وہ کہتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔ روح کی صلیت علم ہے اور وہ بھی سب سے افضل علم یعنی فلسفہ۔ اس لئے حقیقت کا مکمل عرفان وہ برکت ہے جو مرے کے بعد اہل علم کی روح کو نصیب ہوتی ہے اور جس طرح علم کا صلہ عرفان ہے اسی طرح جہل کی سزا عرفان سے محرومی ہے۔ سچ پوچھو تو آسمان دزمین میں سوائے علم و جہل کے اور اس جزا کے جو انھیں خود اپنے اندر ملتی ہے اور کچھ نہیں۔ نیکی اور علم میں اور بدی اور جہل میں کوئی اہم فرق نہیں۔ ان میں وہ نسبت ہے جو پانی اور برف میں ہے چیز ایک ہے مگر صورتیں مختلف۔

(۱) اس مسئلے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ارسطو دوران گفتگو میں ایک سبب اپنے ہاتھ میں لٹوئے جس کی خوشبو سے آخری لمحوں میں وہ اپنی فوت حیات کو بھاریا لے لے۔ خاتمہ کے وقت اس کا ہاتھ بے طاقت ہو جاتا ہے اور سبب زمین پر گر پڑتا ہے۔

روح کو علم سے جو اس کی الوہیت اس حقیقت ہے طبعاً سچی مسرت حاصل ہوتی ہے نہ کہ خورد و نوش اور دیگر حسی لذات سے۔ کیونکہ حسی لذت ایک شعلہ جو جھڑپیں دیر بہر کرتا ہے لیکن خورد و خوراک کر نیوالی روح جو اس کی تاریک دنیا سے نجات پانے کی تمنا رکھتی ہے خالص نور ہے جسکی درخشانی دیر پا ہے اس لئے فلسفی موت سے نہیں ڈرتا بلکہ جب زندگے الہی اسے بلاتی ہے تو وہ خوشی سے موت کا استقبال کرتا ہے۔ جو لطف وہ اپنے محدود علم سے اٹھاتا ہے وہ ملوث ہے اس مسرت کا جو ”سر عظیم“ کے انکشاف سے اسے حاصل ہوگی بلکہ اس کی لذت سے ایک حد تک وہ بچے ہی سے آشنا ہے کیونکہ محسوس اشیا کا صحیح ادراک، جس کا دعویٰ کرنے کا اُسے حق ہے صرف غیر مرئی حقیقتوں کے علم کے ذریعہ سے ممکن ہے اگر کوئی شخص اس زندگی میں اپنی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو یہی عرفان نفس اسے یقین دلاتا ہے کہ وہ ابدی علم کے واسطے تمام اشیاء پر حاوی، یعنی لافانی ہے۔

دوسرے اس رسالہ میں اُن خیالات کا ذکر ہے جنہیں خواہ مخواہ ارسطو کا علم دین کہا گیا ہے اس میں افلاطون کو انسانیت کی صورت کمال کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے جو خلقی روحانی قوت سے سب چیزوں کا علم حاصل کر لیتا ہے یعنی اُسے ارسطو کی طرح منطقی واسطوں کی ضرورت نہیں چنانچہ اعلیٰ حقیقت ”ہستی مطلق“ کا عرفان اُسے خیال کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وجدانی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ فلوٹین کا ارسطو کہتا ہے ”میں اکثر اپنی روح کے ساتھ خلوت میں رہا ہوں میں جسم کے لباس کو پھینک کر جوہر محض کی حیثیت سے اپنے نفس میں غرق ہو جاتا یعنی خارجی عالم سے داخلی کی طرف رجوع کرتا تھا۔ میں وہاں خالص علم تھا۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم۔ مجھے کسی جبر نہ ہوئی جب میں نے اپنے نفس میں حسن اور درخشانی دیکھی اور اپنے آپ کو برگزیدہ عالم الوہیت کا ایک جزو پایا جسے خود خلاق کی قوت عطا ہو گئی تھی۔ اس خود بینی کی حالت میں میں عالم حواس کے ماوراء بلکہ عالم ارواح سے بھی آگے الوہیت کے درجہ تک پہنچ گیا جہاں میں نے الیاد و نفروپ نوردیکھا جسے نہ کوئی زبان بیان کر سکتی ہے نہ کوئی کان سن سکتا ہے۔

علم دین کے مباحث کا مرکز بھی روح ہے۔ تمام سچا انسانی علم روح کا علم ہے یعنی

عالم نفس جس میں سب سے مقدم ذات کا علم ہے اور اس کے بعد لیکن اس سے کم مکمل صفات کا یہی عنوان جو۔ کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے یا کیا ہے۔ سب سے برتر دانشمندی کا جس کا پورا احاطہ تصور نہیں کر سکتا اور بڑے فلسفی یہ حیثیت حکیم صنایع اور واضع قوانین کے ابدی حسن و جمال کی تصویروں میں ظاہر کرتا ہے اسی میں حکیم کی برتری ظاہر ہوتی ہے وہ خود پسند ساحر ہے جس کا علم خلق پر حکومت کرتا ہے در انحالیکہ دوسری ہمیشہ استیاء و تصورات اور خواہشات کی زنجیروں میں جکڑے رہتے ہیں۔

یہ روح ”نہمہ“ کے درمیان میں واقع ہے اس کے مافوق خدا اور عقل ہے اس کے ماتحت مادہ اور فطرت ہے۔ اس کا نزول عالم الوہیت سے بلکہ عالم عقلی میں سے ہوتے ہوئے مادے تک اس کا قیام جسم میں اور اس کا رجوع عالم بالا کی طرف ان تین مدارج میں اس کی اور دنیا کی زندگی گذرا کرتی ہے۔ مادہ اور فطرت جس اور تصور بیان قریب قریب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ سب کچھ عقل سے ہے عقل سب کچھ ہے اور عقل میں سب اشیاء ایک ہو جاتی ہیں۔ روح بھی عقل ہے البتہ جب تک وہ جسم میں ہے اس وقت تک وہ عقل بہ شکل امیدا بہ صورت تمنا ہے۔ وہ عالم بالا کے نیک اور مبارک ستاروں کی طرف جانے کی آرزو رکھتی ہے جو تصور اور ارادے کے ماوراء مشاہدہ کی نورانی زندگی بسر کرتے ہیں۔

یہ ہے ایشیائی ارسطو جیسا کہ اسے اسلام کے ابتدائی ارسطاطالیسیوں نے جانا تھا۔ یہ ہمارے لڑکوں کی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اہل مشرق کبھی ارسطاطالیسی فلسفہ کے صحیح فہم کو نہیں سمجھ سکے۔ ہماری تنقید کا سامعیاں کھوٹا کھراپہ کھنے کا ان کے پاس نہ تھا۔ عالم تخیل میں یونانی تمدن کی دنیا میں پہنچ جانا ان لوگوں کے لڑکے زیادہ دشوار تھا بہ نسبت قرون وسطیٰ کے مسیحی علماء کے جن کا جیتا جاگتا رابطہ عہد قدیم سے کبھی منقطع نہیں ہوا تھا۔ مشرق والے نو فلاطونی شروح اور تصورات کے پابند رہے اگر علمی نظام کا کوئی حصہ مثلاً ارسطوی کی کتاب ”السیاست“ موجود نہ تھی تو یہ کی سیاست یا ناوایس کی پوری کرلی گئی دعوؤں کے فرق کا احساس بہت کم لوگوں کو تھا۔

ایک اور امر قابل خیال ہے کہ مسلمانوں کو نو فلاطونی ماخذ ہی میں یونانی فلسفہ کی ایسی یکا ہنگ تفسیر نظر آئی جسے اختیار کئے بغیر وہ نہ سکے ارسطو کے پہلے پیروؤں کے لڑکے تھے کہ وہ مناظرانہ اور مکالمات

انداز اختیار کریں۔ نہیں ایک ایسے یک آہنگ فلسفہ کی ضرورت تھی جس میں ”واحد حقیقت“ موجود ہو۔ عام اس سے کہ وہ جماعت اسلامی کے خیالات کا حریف ہو یا مؤید۔ وہی تحریم جو محمد اپنے زمانہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ کی کرتے تھے۔ مسلمان علماء یونانی علمی تصانیف کی کرتے تھے، ان علماء میں اپنے پیشروں پر بھروسہ بہت تھا اور جدت خیال کم۔ قدیم علماء ان کے نزدیک اس قدر مستند تھے کہ انکی تقلید کو وہ واجب جانتے تھے۔ ابتدائی مسلم علماء یونانیوں کے علم کی برتری کے ایسے قائل تھے کہ ان کے نزدیک بلا تکرار و شبہ یہ علم یقین کے درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ اپنے بولنے پر مزید تحقیقات کرنا ایسا خیال تھا جو مشرق والوں کے ذہن میں آسانی سے نہیں آسکتا تھا۔ ان کے نزدیک بے استاد شاگرد و شیطان کا چلنا سوتا تھا۔ پھر بھلا کیسے ممکن تھا کہ یونانی فلسفیوں کی تقلید میں یہ لوگ ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں تطابق پیدا کرینے کی کوشش نہ کرتے اور یہ بھی ضروری تھا کہ ان نظریات کو جو مذہبی حیثیت سے قابل اعتراض ہوں یا تو چپ چاپ تسلیم انداز کر دیا جاسے یا ایسی طرح لکھا جائے کہ ان سے اسلامی عقیدہ کھکی کی تردید نہ ہو۔ ارسطو کے مخالفین یا میرے سے فلسفہ کے مخالفین کی دلجوئی کے لئے اس حکیم کے اہلی اور جعلی تصنیفات سے حکیمانہ اور مفید اقوال منتخب کر کے لکھے گئے تاکہ وہ اس کے علمی خیالات کی مقبولیت کے لئے راستہ صاف کریں لیکن مخصوص محرم راز افراد اور دوسرے عقیدوں اور فرقوں کے لوگوں کو ارسطو کا درس ایک افضل حقیقت کی حیثیت سے دکھایا جاتا ہے جبکہ مقابلہ میں مذاہب کے قطعی عقائد یا فقیہوں کا بودا نظام ایک ابتدائی زینہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

مسلمانوں میں ہمیشہ ایک طرح کی انتخابیت جو اس عہد کے موجودہ یونانی تراجم کی پابند تھی باقی رہی۔ اس کی تاریخ عمل تخلیق کے مقابلہ میں عمل ہضم کھلانے کی زیادہ متقی ہے۔ نہ تو نئے مسائل کے سمجھانے میں اس نے کوئی خاص نمود حاصل کیا نہ پرانے مسائل کو حل کرنے میں۔ مختصر یہ کہ جادو خیال میں کوئی بڑی ترقی اس نے نہیں کی البتہ تاریخی حیثیت سے اسے بہت بڑی اہمیت یہ حاصل ہے کہ وہ عہد قدیم اور موسطی دور کے درمیان واسطہ تھی۔ مخلوط مشرقی تمدن میں یونانی خیالات کا جگہ پانا تاریخی نقطہ نظر سے ایک خاص دلکشی رکھتا ہے خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ اس شغل میں لوگ دنیا میں اہل یونان

کے وجود ہی کو بھول جاتے ہیں۔

لیکن اس واقعہ پر غور کرنا اس وقت بہت اہم ہو جاتا ہے جب یہ دوسرے تمدنوں سے تقابل کا محرک ہوتا ہے۔ فلسفہ ایک غریب النوع یونانی زمین پر بلاغاری اثرات کے آگے ہوئی چیز ہے۔ عام متدنی زندگی کے اصول اور شرائط اس پر عائد نہیں ہوتے اور اس کی تاویل بجائے خود کرنی چاہیے۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ قطع نظر اور باتوں کے اسی سبب سے قابل قدر ہے کہ اس میں ذکر ہے پہلی کوشش کا جو یونانی افکار کے نتائج کو قبول کرنے کے لئے اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر کی گئی جیسی قدیم مسیحی عقیدہ تکلیفی نہ تھی۔ جن حالات میں یونانی علم کو اہل عرب نے اختیار کیا ان کے معلوم ہونے سے پہلے خواہ کیسے ہی احتیاط کے ساتھ اور کتنے ہی محدود دائرہ میں کیوں نہ ہو اس کے قیاس کا موقع ملتا کہ ایسی قرون وسطیٰ میں یونانی و عربی علوم کس طرح اختیار کئے گئے۔ اور شاید تھوڑی سی معلومات اسکی متعلق بھی حاصل ہو کہ خود فلسفہ کیسے معرض وجود میں آتا ہے۔

اصلی معنی میں تو ”اسلامی فلسفہ“ کا نام ہی لینا بیجا ہے۔ پھر بھی مسلمان ایسے لوگ تھے جو غور فکر سے بازنس رہ سکتے تھے۔ یونانی لباس میں بھی ان کا انداز قد نظر آ جاتا ہے۔ یہ بہت آسان بات ہو کہ کسی دسی فلسفہ کی کرسی پر بٹھیکر ان پر حقارت کی نظر ڈالی جائے لیکن ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ ہم ان کے صحیح خیالات کو سمجھیں اور یہ معلوم کریں کہ ان کے محدود رہ جانے کی کیا وجہ تھی۔ یہ ہم باریک نظر محققوں کے لئے چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ ہر خیالی کے منبع اور ماخذ کا پتہ لگائیں۔ ہمارا کام ذیل کے صفحات میں صرف یہ دکھانا ہے کہ مسلمانوں نے پہلے کے موجود مصالحہ سے کیا عمارت بنا کر کھڑی کر دی۔

باب دوم

فلسفہ اور عربی علوم

۱۔ علم اللسان

دسویں صدی کے علما اسلام علوم کی تقسیم عربی اور غیر عربی علوم میں کرتے تھے۔ مقدم الذکر علم اللسان دینیات۔ اخلاقیات۔ ادبی معلومات اور تاریخ پر مشتمل تھے۔ مؤخر الذکر میں علوم فلسفہ علوم سائنس اور علوم طب داخل تھے۔ فی الجملہ یہ تقسیم صحیح ہے۔ مابعد الذکر معانین صرف غیر مالک سے بعید متاثر ہی نہیں ہوئے بلکہ انہیں عرب میں کبھی قبول عام کی سند نہیں عطا ہوئی تاہم جو عربی علوم کہلاتے ہیں وہ بھی خالص ویسی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کا نشو و نما بھی سلطنت اسلام کے ان حصوں میں ہوا جہاں عرب اور غیر عرب میں باہم تماس ہوا تھا اسی کے سبب سے طبع انسانی سے زیادہ قریبی رابطہ رکھنے والی چیزوں مثلاً زبان شاعری قانون مذہب پر غور کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا جس انداز سے یہ بات وقوع میں آئی اس سے صاف غیر عرب بالخصوص ایرانی اثر کا پتہ چلتا ہے اور اسی کے ساتھ فلسفہ کا رنگ برابر گرا ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔

عربی زبان جیکے الفاظ و تراکیب کی کثرت اور اندرونی تصریف کی صلاحیت پر عربوں کو خاص طور پر نیاز تھا دنیا میں ایک اہم حیثیت حاصل کرنے کے لئے بہت موزوں تھی اسے دوسری زبانوں خصوصاً یونانی اور لاطینی اور پھر مبالغہ فارسی کے مقابلے میں مختصر و مرکبوں کے سبب سے امتیاز حاصل ہے اور یہ بات علمی اصطلاحوں کے لئے بہت مفید ثابت ہوئی۔ اُس میں باریک سے باریک فرق ظاہر کرنے کی صلاحیت ہے لیکن یہ بھی اُس کے ساتھ ہے کہ مرادف الفاظ کی کثرت کے سبب سے ارسطو کے اصول

کی، کہ علوم صحیحہ میں مرادف الفاظ کا استعمال جائز نہیں ہے، خلافت ورزی کرتی ہے۔
 عربی جیسی شاندار پر معنی لیکن مشکل زبان نے شامیوں اور ایرانیوں کی تعلیمی زبان ہو کر بہت سے
 نئے مسائل پیدا کر دیے۔ اول تو قرآن کے مطالعہ، تجوید اور تفسیر کے لئے زبان پر عبور ضروری تھا۔ کفار
 کو یقین تھا کہ وہ کتاب مقدس میں زبان کے اغلاط دکھا سکتے ہیں اس لئے پُرانے اشعار اور بدولوں کے
 روزمرہ سے مثالیں جمع کی گئیں تاکہ قرآنی عبارت کی صحت ثابت کی جائے اور اسی سلسلہ میں مطلقاً زبان
 کی صحت سے بھی بحث کی گئی۔ عام طور پر روزمرہ صحت کا معیار تھا لیکن قرآن کے اقتدار کے تحفظ کے لئے
 گڑھت میں بھی کمی نہیں کی گئی تاہم سیدھے سادے مومنوں کے نزدیک یہ طریقہ قابل اعتراض تھا۔
 مسعودی جب بصرے کے مرنیوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے ایک تفریحی سفر کے دوران میں ایک قرآنی
 امر کے صیغہ کی گردان اس طرح کی کہ گانوں والوں نے جو کجوریں جمع کر رہے تھے ان کی خوب ہی
 مرمت کی۔

اہل عرب مثل اور بہت سے علوم کے علم لسان کا بانی بھی علی کو قرار دیتے ہیں بلکہ اسطوکی ایجاد
 کردہ کلام کی تین اجزاء میں تقسیم بھی انہیں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اہل میں اس علم کی بنا کو ذہ اور
 بصرہ میں پڑی تھی۔ ابتدائی نشوونما پر وہ خفا میں ہے کیونکہ پہلی چیز جو ہمیں نظر آتی ہے وہ سیبویہ کی
 مکمل صرف و نحو ہے۔ یہ ایک عظیم الشان کتاب ہے جسے آگے چل کر متاخرین ابن سینا کے قانون کی طرح
 متعدد فقہاء کی کوشش کا نتیجہ قرار دینے پر مجبور ہوئے۔ کوذہ اور بصرے کے مذاہب میں جو فرق تھا اسکا
 بھی ہمیں اچھی طرح علم نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اہل بصرہ نے، اسی طرح جیسے آگے چل کر بغداد کے
 مدرسے نے زبان کے معاملہ میں کیا، قیاس کو بہت اہمیت دی تھی اور کوذہ والے بہت سے ایسے
 محاورات کا استعمال جائز سمجھتے تھے جو قیاس سے الگ ہیں۔ اس لئے کوذہ والوں کو مقابل میں دوسری
 اہل منطق کہلاتے ہیں ان کی اصطلاحات جزویات میں کوذہ والوں سے مختلف تھیں۔ اکثر افراد جب کا دماغ
 اصلی حوالوں کے خیال میں منطق نے خراب کر دیا تھا زبان پر قدرت حاصل کرنے کی کوشش میں حسد
 سے بڑھ گئے تھے لیکن دوسرے فرق نے اپنی مرضی کو قانون بنا لیا تھا۔

یہ کوئی اتفاقی بات نہ تھی کہ سب سے پہلے بصری ندب نے منطق کے وسیلے سے کام لیا۔ یوں بھی فلسفیانہ درس کا اثر بصرے میں زیادہ نمایاں تھا اور وہاں کے نوجوانوں میں سے بہت سے شیعہ یا معتزلی تھے جنہوں نے خوشی سے غور ملک کی حکومت کا اثر اپنے عقائد پر قبول کر لیا۔

علم اللسان پر اہل ہاں تک کہ اس میں معتزلیہ موضوع کی بحث تھی اور بعض مثالوں اور مرادفات کے جمع کرنے پر اکتفا نہیں کی گئی تھی، اس سلاطینسی منطق کا بہت اثر پڑا۔ اہل شام اور اہل ایران نے عہد اسلامی کے قبل ہی اس سلاطین کی تصنیف "باری ارمیناس" کا مع ان کے زینونی اور نو فلاطونی نیموں کو مطالعہ کیا تھا۔ ابن المقفع نے جو تحفیل نوحی کا دوست تھا، پہلوی زبان میں منطق اللسان پر جو کچھ موجود تھا سب کا عربی میں ترجمہ مہیا کر دیا اس کی رو سے جملہ کی کبھی پانچ کبھی آٹھ یا نو قسمیں قرار دی جاتی تھیں اور اجزاء کلام میں اسم، فعل، حرف شمار ہوتے تھے۔ عہد متاخر میں بعض مثلاً جاحظ، نے معانی و بیان کی صنائع میں احکام منطق کی اشکال کو بھی داخل کر لیا اور متاخرین کی تصانیف میں آواز اور مفہوم پر بہت مناظرہ رہا اور اس مسئلہ پر بحث کی گئی کہ آیا زبان فطری چیز ہے یا بنائے سے بنتی ہے۔ آہستہ آہستہ فلسفیوں کی رائے نے کہ وہ بنائے سے بنتی ہے غلبہ حاصل کیا۔

منطق کے بعد مبادیات کا یا علوم ریاضی کا اثر ہے۔ مستعمل نثر اور آیات قرآنی کی طرح شعراء کا کلام نہ صرف جمع کیا گیا بلکہ اس کی ترتیب بعض معینہ باتوں کے لحاظ سے، مثلاً وزن کے اعتبار سے، کی گئی۔ صرف و نحو کے اصول پر عروض ایجاد کیا گیا۔ خلیل (سنہ وفات ۷۹۱ء) جو سیبویہ کا استاد تھا اور جسکی طرف علم اللسان میں سب سے پہلے قیاس کا استعمال منسوب کیا جاتا ہے عروض کا مجدد بھی قرار دیا جاتا ہے۔ لوگ شاعری میں زبان کو قومی اور عوفی عنصر سمجھنے لگے۔ اور وزن کو فطری چیز جو تمام اقوام کی شاعری میں مشترک ہے۔ اس لئے ثابت ابن قرۃ (سنہ ۳۳۹ھ) نے اپنی کتاب "مراتب قراءۃ العلوم" میں کہا ہے کہ وزن اہم چیز ہے۔ عروض طبعی علم ہے۔ اس لئے فلسفہ کا جز ہے۔

باوجود ان سب باتوں کے علم اللسان نے جو صرف عربی تک محدود تھا اپنی خصوصیتیں باقی رکھیں جن کا ذکر یہاں کرتا ہے موقع ہے۔ بہر حال یہ دقیق النظر اور نختی عربوں کے ذہن کی مہم بان

آفریش ہے جس پر وہ ناکر سکتے ہیں۔ دسویں صدی کے ایک اعتداری نے یونانی فلسفہ پر حملہ کرتے ہوئے کہا تھا ”جو شخص عربی شاعری اور عروض کی باریکیوں اور غنم سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ وہ ان سب چیزوں پر فضیلت رکھتی ہیں جسے عنوان حقیقت کے مدعی اپنی رائے کے ثبوت میں پیش کیا کرتے ہیں اعداد خطوط، نقاط میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان چیزوں سے کیا فائدہ ہے اور بادیہ جو اس کے کہ یہ اس قدر کم فائدہ رکھتی ہیں ان سے عقائد میں خلل پڑتا ہے اور وہ نتائج پیدا کرتے ہیں جن سے خدا بڑا ہنس کر رہا ہے“ لوگ زبان کی جزئیات سے جو لطف اٹھاتے تھے اُسے وہ فلسفہ کے کلی غور و فکر سے برباد نہیں کرنا چاہتے تھے۔ بہت سے نئے الفاظ جنہیں ممالک غیر کی کتابوں کے مترجم استعمال کرتے تھے، وہ معلم جو ٹھیکہ زبان کے حامی تھے انہیں وحیانہ کہہ کر ان کی تحقیر کیا کرتے تھے اور علمی تحقیق زبان سے بھی زیادہ نشرو اشاعت خطاطی کے فن لطیف کو ہونے جو تمام عربی فنون کی طرح ترتیب و نظام سے زیادہ آرائش کے کام میں آتی تھی اور جس کا نشو و نما نہایت خوشنما اور عمدہ نقوش میں ہوا۔ عربی زبان کے حروف کی کشش میں ہیں اب بھی عربی ذہن کی وہ نزاکت نظر آتی ہے جس نے اُسے خلق کیا تھا لیکن اُسی کے ساتھ متعدد کی کمی بھی تمام عربی تمدن کے نشو و نما میں نمودار ہے

۲۔ علم الفقه

خوش عقیدہ مسلمان ایک تک تو رسم و رواج کا پابند تھا لیکن اس کے بعد وہ ابتدا میں حکم الہی اور سیرت رسول کا اور رسول اللہ کی وفات کے بعد اس صورت میں کہ قرآن ہدایت نہ کر سکے سنت کا پیرو تھا یعنی ہر فیصلہ اور عمل اسی طرح کیا جاتا تھا جیسے صحابیوں کی روایت کے مطابق رسول اللہ کرتے تھے لیکن متمدن ممالک کی فتح کے بعد اسلام پر نئے نئے اثرات پڑنے لگے۔ بجائے عوب کی زندگی کے سیدھی سادے تعلقات کے وہاں ایسے رسوم اور نظام تھے جن کے لائق شرع نے کوئی انتظام نہیں کیا تھا اور نہ ان کے متعلق احادیث موجود تھیں چنانچہ ایسی منفرد صورتیں بڑھتی گئیں جن کا پہلے سے بند و بست نہیں ہوا تھا اور جن کا فیصلہ یا تو رسم و رواج کی رو سے یا ذاتی اختیار تیزی کے مطابق کرنا پڑتا تھا

کہا جاتا ہے کہ پرانے رومی صوبوں، یعنی شام اور عراق، میں بہت دن تک زیادہ تر روم کا قانون چلتا رہا۔

وہ فقہ جو قرآن اور حدیث کے بعد اپنی عقل ”رائے“ کا اثر قانون پر تسلیم کرتے تھے ”اہل الرائے“ کہلاتے ہیں۔ اس حیثیت سے خاص شہرت مذہب حنفی کے بانی ابو حنیفہ کوئی (سنہ وفات ۷۹ھ) کو حاصل ہوئی لیکن مدینہ میں بھی مالک (سنہ ۱۷۹ھ تا ۲۴۱ھ) نے اور اس سے پہلے اوروں نے نہایت معصومانہ انداز سے قدرے قلیل ”رائے“ کی حمایت کی ہے۔ آستہ آستہ بہت ثنوں میں جا کر مطلق العنان خود رائی کی تحریک کرنیوالی ”رائے“ کی مخالفت میں اُس خیال نے غلبہ حاصل کیا کہ ہر بات میں سنت رسولؐ سے استنبہاد کر کے حدیث پر عمل کرنا چاہیے چنانچہ ہر طرف سے حدیثیں جمع کچانے لگیں۔ ان کی تفسیر کی گئی اور انہیں بڑی حد تک تحریف بھی ہوئی۔ ان کی صحت کے جانچنے کے اصول مدون کئے گئے لیکن ان اصولوں کی ترتیب میں روایات کے خارجی صحت اور سود مند پر بہ نسبت منطقی استقامت اور تاریخی صحت کے زیادہ زور دیا گیا۔ اس نشوونما کا یہ نتیجہ ہوا کہ اہل ”رائے“ کے مقابلہ میں جو زیادہ تر عراق میں پائے جاتے تھے مدینہ سے اہل حدیث اٹھ کھڑے ہوئے۔ ثنائی (سنہ ۶۷۶ھ تا ۷۸۲ھ) تیسرے مذہب فقہ کے بانی (جنگیہ) پر وعام طور پر سنت کے قائل تھے) کا شمار بھی اہل حدیث کے گروہ میں کیا گیا۔

اس مناظرہ میں منطق نے ایک نیا عنصر داخل کیا یعنی قیاس۔ منفرد قیاسات کو یقیناً پہلے بھی پائے جاتے تھے لیکن قیاس کو ایسا اصول قرار دینا جو فقہ کی بنیاد یا اخذ کٹھنرے علمی غور و فکر کا غلبہ ظاہر کرتا ہے ”رائے“ اور قیاس ایک معنی میں بھی استعمال ہوتے تھے لیکن مؤخر الذکر میں اختیار کا پہلو زیادہ نکلتا ہو جیسے جیسے کہ لوگ اس کے عادی ہوتے گئے کہ لسانی منطقی تحقیقات میں قیاس سے کام میں اسی قدر آسانی سے یہ اصول فقہ کی بنیاد سمجھا جانے لگا۔ خواہ اس طرح کہ ایک صورت سے دوسری صورت پر اور بہت سی صورتوں سے کل پر حکم لگایا گیا (قیاساً) یا مختلف صورتوں کی ایک مشترک بنیاد تلاش کی گئی جس سے انفرادی صورتوں میں عمل کا طریقہ اخذ کیا گیا (منطقاً)

۱۵ دونوں کی مثالیں ملتی ہیں لیکن عام طور پر قیاس اول الذکر معنی رکھتا ہے۔

قیاس کا استعمال سب سے پہلے اور سب سے زیادہ خفیہ فقہ میں کیا گیا تھا اور اس کے بعد اور اس سے کم شامی میں۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال بھی کہ آیا زبانِ عمومیت کو بھی نظامِ حکمرانی سے یا صرف مخصوص چیزوں کو، علمِ الفرائض کے لحاظ سے اہمیت رکھتا تھا۔

قبول عام منطقی اصول قیاس کو کبھی حاصل نہیں ہوا بلکہ تاریخی اصول "شرع" قرآن اور سنت کے بعد اجماع یعنی جماعت اسلامی کے اتفاق رائے پر زور دیا جاتا تھا۔

جماعت کا اتفاق رائے، جو نفسِ امر میں یا آخرِ علماء کا اتفاق رائے تھا جبکہ مقابلہ کی صورت میں آیاتِ کلبیہ یا سولہ اسطیٰ معلومین سے ہو سکتا ہے، وہ حکمی اصول ہے جس پر بہت کم لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ اور جو اسلامی علمِ الفقہ کی تدوین کا سب سے اہم ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ لیکن قرآن، سنت اور اجماع کے بعد نظری حیثیت سے جو تحفے منبر پر قیاس کو بھی ایک ادنیٰ درجہ ملتا ہے۔

اسلامی علمِ الفقہ (الفقہ یا دانستن) مومن کی ساری زندگی پر حاوی ہے اور سب سے پہلا فرضِ ایمان یا عقیدہ قرار دیا گیا ہے۔ امتداریں ہر نئی چیز کی طرح اس کی بھی بڑے زور و شور سے مخالفت ہوئی کیونکہ یہاں شرع کو ایک علم بنا دیا گیا تھا اور عقیدہ مسندانہ اطاعت کی جگہ محققانہ حکمت سے لیبلی تفسیر اس کی مخالفت سیدھے سادے دینداروں اور باخبر اہل سیاست دونوں کی طرف سے ہوئی لیکن بہتہ آہستہ علماء (مغرب میں فقہ) نائبِ رسول تسلیم کر لے گئے۔

علمِ الفرائض کا نشو و نما علمِ العقائد سے پہلے ہوا اور آج تک یہ علم افضلیت کا مدعی ہے۔ قریب قریب یہ مسلمان اس سے واقف ہے کیونکہ یہ عمدہ تدبیر ہے تعلیم کا ایک جزو ہے۔ بقول جتید سولہ اسطیٰ غزالی کے فقہ اہل ایمان کی روح کی روزمرہ غذا ہے دراصل لیکہ علمِ العقائد کی قدر صرف بیادوں کی دوا کی حیثیت سے ہے۔

فقہ کے میچ و ریچ استدلال کی تفصیل کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ دراصل اس کا موضوع ایک تصور سی قانون ہے جو ہماری ناقص دنیا میں پوری طرح کبھی نافذ نہیں ہو سکتا۔ ہمیں اس کے اصول اور اسلام میں اس کی حیثیت معلوم ہو گئی اب ہم انصار کے ساتھ اخلاقی عمل کی اس تقسیم کو جو علمِ فرائض

کے معطلین نے کی تھی ذکر کئے دیتے ہیں۔ عمل کی قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) وہ افعال جبکا کرنا قطعاً فرض ہے جو جزا کے مستحق ہیں اور جن کے ترک کی سزا دیجاتی ہے۔

(۲) شرعاً مستحب افعال جبکی جزا ملتی ہے مگر ترک کی سزا نہیں ہے۔

(۳) جائز افعال جو شرعاً مباح ہیں۔

(۴) وہ افعال جو شرعاً مکروہ ہیں مگر سزا کے مورد نہیں۔

(۵) شرعاً حرام افعال جو ہر کسی بشرط کے مستحق سزا ہیں۔

یونانی فلسفہ کا اثر اسلامی اخلاقیات پر دو طرح کا تھا۔ اکثر نئے فرقوں اور اہل باطن میں خواہ وہ ارتودکسی ہوں یا ہرطوطی۔ فیثاغورثی۔ افلاطونی رنگ کے اخلاقی خیالات ملتے ہیں۔ یہ ان فلسفیوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں جبکہ ہم سلسلہ وار ذکر کر چکے ہیں لیکن ارتودکسی حلقوں میں ارسطو کا یہ قول کہ نیکی صحیح وسط میں ہوتی ہے بہت سنائی دیتا ہے کیونکہ اس سے ملتا جلتا خیال قرآن میں موجود ہے اور یوں بھی اسلام کی روش یہی رہی ہے کہ تضاد میں مصالحت کرے۔

لیکن اخلاقیات سے بھی زیادہ مسلمانوں میں سیاسیات رائج تھیں۔ سب سے پہلا اختلاف رائے جو پیدا ہوا وہ سیاسی فرقوں کے جنگ و جدال کے سبب سے تھا۔ امامت یعنی جامعۃ اسلامی کی سرداری پر جنگ و جدال تاریخ اسلامی میں استبداد سے انتہا تک پایا جاتا ہے لیکن سب کمیں مابہ النزاع وہ چیزیں نہیں بلکہ بنیادی اصولی اہمیت کے شخصی اور علی اہمیت زیادہ رکھتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ فلسفہ کو انکا ذکر تفصیل سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے انہیں کوئی ایسی چیز نشا و نما دے رہی ملتی ہے جو فلسفیانہ قدر رکھتی ہو۔ پہلی ہی صدی میں ایک مستحکم شرعی قانون سیاست قائم ہو گیا تھا جسکی مثل تصور ہی علم انفرافض کے، زبردستی حکمران کوئی خاص وقعت نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ اسے بھی محض مذہبی مویشکاری سمجھتے تھے۔ یہ خلافت اس کے مکروہ سلاطین اس کے نفاذ سے معذور تھے۔

اس طرح ان کثیر التعداد کتابوں کا جھینس شناسی و بار بار ذکر کرنا چاہئے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں چاہیہاں میں بالخصوص مقبول تھیں اور جبکہ اخلاقی اقوال اور سیاسی ضرب الامثال و ہادی

حلقوں کے لئے دستور العمل تھے۔

اسلام کے فلسفیانہ جہد و جد میں زیادہ زور نظری اور ذہنی پہلو پر دیا گیا ہے معاشرتی اور سیاسی زندگی کے حقیقی واقعات کی تدبیر ضرورت کے مطابق کر لی جاتی تھی مسلمانوں کی صناعتی بھی اگرچہ اُس میں بہ مقابلہ اُن کی سیاست کے بہت زیادہ وسیع انجیالی ہے، بھجان ہوئے میں جان ڈالنا نہیں جانتی بلکہ صرف خوش مناسبت صورتوں سے کھیلتی ہے۔ اُن کی شاعری نے ڈرامائیں پیدا کیا اور اُن کا فلسفہ بھی علمی نہیں ہے۔

۳۔ علم العقائد

قرآن سے مسلمانوں کو دین ملتا تھا مگر علم دین نہیں، شرع ملی تھی مگر محکمہ عقیدہ نہیں۔ اُس میں جو باتیں منطق کے خلاف بھی تھیں جنکی تاویل ہم بدلنے والے حالات زندگی اور رسول اللہ کے مختلف مزاجی کیفیات سے کرتے ہیں انھیں عہد اوّل کے خوش عقیدہ لوگ آنکھ بند کر کے بلا چون و چرا قبول کر لیتے تھے لیکن مفتوحہ ممالک میں انھیں مدون اور مرتب مسیحی تحکم کی نظام زرتشتی اور براہمنہ کے نظاموں سے سابقہ پڑا۔ ہم پہلے ہی ان چیزوں پر زور دیکھے ہیں جنکو مسلمان، عیسائیوں کے ممنون احسان ہیں مگر غالباً سب سے زیادہ اثر مسیحی خیالات کا علم العقائد پر پڑا۔ اسلام محکمہ عقیدہ کا نشو و نما و شش میں ارتداد کسی اور طبیعت واحد کے نظاموں سے اور بصیرے اور بغداد میں نسطوری اور غناسطی نظریوں سے متاثر ہوا اس تحریک کے ابتدائی زمانہ کا کتابی ذخیرہ بہت کم باقی ہے لیکن اگر شخصی تعلقات اور مکتبی تعلیم کی طرف ہم تاج مشنوب کو جائیں تو سچا نہ ہوگا۔ اُس زمانہ میں مشرق میں یہ رواج تھا بلکہ اب تک ہے کہ طالب علم کتابوں سے اتنا نہیں سیکھتا جتنا استاد کے منہ سے سن کر حاصل کرتا ہے۔ اسلام کے قدیمی عقائد اور مسیحیت کے تحکم کی عقائد میں اس قدر مشابہت ہے کہ دونوں کے بلا واسطہ تعلق سے انکار نہیں ہو سکتا۔ پہلا مسئلہ جس پر مسلم علما میں بہت بڑی نزاع تھی جبر و اختیار کا مسئلہ تھا۔ مشرقی مسیحی عام طور پر اختیار کے قائل تھے۔ کسی زمانہ میں اور کسی جگہ، نہ تو مسیحیات میں نہ انسانیات میں، جبر و اختیار پر اس قدر بحث ہوئی تھی کہ اسلامی فتح کے وقت مشرقی مسیحیوں کے حلقوں میں مہوتی تھی۔

علاوہ ان باتوں کے جو ایک حد تک بدیہی ہیں واقعات بھی اس امر کے شاہد ہیں کہ عہدِ اولیٰ کے مسلمانوں میں جو لوگ اختیار کا درس دیتے تھے ان میں سے بعض مسیحی استاد کہتے تھے۔ پہلے غنٹ سطلی نظاموں سے اور اُس کے بعد مترجمہ کتابوں کے ذریعہ سے یونانی مسیحی خیالات کے ساتھ جینڈ خالص فلسفیانہ عناصر بھی شامل ہو گئے تھے۔

منطقی یا استدلالی طرز کا کوئی قول، خواہ وہ زبانی ہو یا تحریری، عربوں کی اصطلاح میں عموماً اور علم العقائد میں خصوصاً کلام کہلاتا تھا اور اس کے قائل متکلمین کہلاتے تھے۔ منفرد اقوال سے منتقل ہو کر یہ نام پورے نظام پر عائد ہو گیا اور اُس کے تحت میں منہاج وغیرہ کے متعلق متمیدی اور بنیادی اقوال بھی سمجھے جانے لگے۔

متکلمین کا نام جو ابتدا میں تمام استدلالیوں میں مشترک تھا آگے چل کر زیادہ تر معتزلین کے حریفوں اور ارتودو کسی علمائے دین کے لئے استعمال ہونے لگا یعنی اگر ابتدائی متکلمین کو تعملمی عقیدہ کی تدوین کرنی پڑی تو متناظرین کو صرف اُس کی توفیح اور استحکام کی ضرورت تھی۔

استدلال کا اسلام میں داخل کرنا ایک بڑی زبردست تجدید تھی۔ روایات (حدیث) کے ماننے والوں نے بڑے زور شور سے اس کی مخالفت کی۔ علم الفرائض کے پارہ چوکھ تھا سب کو کفر کہا جاتا تھا۔ عقیدہ کے معنی اُن کے نزدیک اطاعت تھے بہ خلاف معتزلہ کے جو اُس کے معنی نہیں جانتے تھے۔ یہ لوگ غور و فکر کو قریب قریب اہل ایمان کا فرض قرار دیتے تھے۔ آہستہ آہستہ زمانہ بھی اس خیال سے مانوس ہو گیا۔ ایک حدیث کے مطابق رسول اللہ کا قول ہے کہ پہلی چیز جو خدا نے پیدا کی ہے علم یا عقل۔

بہت بڑی تعداد ہے ان مختلف رایوں کی جو ایک حد تک تو بنی امیہ ہی کے زمانہ میں پیدا ہو گئی تھیں لیکن اصل میں عباسی عہد میں نمودار ہوئیں جتنا اُن میں آپس میں اختلاف ہوتا جاتا تھا اتنا ہی روایت کے ماننے والوں کے لئے ان کا سمجھنا دشوار ہوتا جاتا تھا لیکن آہستہ آہستہ بعض مذاہب ایک دوسرے سے ممتاز نظر آنے لگے جنہیں قدر یہ کہ جانشین، معتزلہ کے عقلی نظام نے سب سے زیادہ نشر

شیعوں میں جاہل کیا بلکہ امون کے عہد خلافت سے متوکل کے زمانہ تک تو یہ سلطنت کی طرف تسلیم کرایا جاتا تھا۔ مقررین جن پر ابتدا میں دنیاوی حکومت نے ظلم کیا تھا اب خود عقائد کے معتب بن گئے اور بجائے دلیل کے عوار سے کام لیا جانے لگا۔

لیکن قریب قریب اسی زمانہ میں ان کے حریف اہل حدیث نے بھی ایک نظام عقائد مدون کرنا شروع کیا۔ یوں بھی عوام کے عقائد و کلیں کے غناسطی خیالات کے درمیان مصالحت کی بہت سی کوششیں کی جاتی تھیں۔ معتزلی خیالات کی روحانی سیرت کے تقابل میں یہ لوگ الوہیت کے باب میں تشبیہی اور علم الکائنات کے باریہیں مادی رنگ رکھتے تھے۔ روح کو یہ لوگ جسمی یا جسم کا عرض سمجھتے تھے اور ذات الہی کا تصور جسم انسانی کی صورت میں کرتے تھے۔ مسلمانوں کی صناعتی اور علم دین کو عیسائیوں کے آسمانی باپ کے استعارہ سے تو نفرت تھی لیکن اللہ کی صورت کے متعلق بد مذاتی سے بال کی کمال نکالنے کی ان کے یہاں بھی کمی نہ تھی بعض لوگوں نے تو یہ غضب کیا کہ ذات احدیت کی طرف اسوائے دائرہ می اور چند چیزوں کے جو مشرقی مروجہ کے لئے مخصوص تھیں، تمام اعضاء جہانی منسوب کر دئے۔

یہ ناممکن ہے کہ تمام استدلالی فرقوں کا، جن میں سے اکثر ابتدا میں سیاسی پارٹیوں کی شکل میں قائم ہوئے تھے تفصیل سے ذکر کیا جائے اور تاریخ فلسفہ کے نقطہ نظر سے یہ کافی بھی ہے کہ معتزلیں کے خاص خاص عقائد جہاں تک وہ عام دھچپی رکھتے ہیں بیان کر دئے جائیں۔

پہلا سوال انسانی علل اور انسانی قسمت کا تھا۔ معتزلہ کے پیشرو قدریہ ارادہ انسانی کے باختیار ہونے کے قائل تھے۔ عہد متاخر میں بھی جب ان کے غور و فکر کا موضوع زیادہ تر دینی مافوق الطبیعی مسائل ہو گئے تھے۔ معتزلیں کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ عدالت الہی کے قائل تھے جو شرکی بانی نہیں ہے اور انسان کو اس کے استحقاق کے مطابق جزا اور سزا دیتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے غیر پر وہ وحدت الہی کے ماننے والے تھے اور عین ذات کو صفات سے ہمہی سمجھتے تھے۔ ان کے درس کی تدوین پر منطقہوں کا اثر پڑا تھا۔ دسویں صدی کے نصف اول ہی میں معتزلہ نے توحید کے اثر کو مقدم قرار دیا۔ اور عدالت الہی کی تعلیم جو اس کے تمام کاموں میں پائی جاتی ہے دوسرے درجہ پر رکھی۔

اختیار کے دعوے سے مقصود انسانی ذمہ داری اور ذات الہی کی عصمت دونوں پر زور دینا تھا خدا کی ذات انسان کے گناہوں کا بلا واسطہ سبب نہیں قرار دی جاسکتی اس لئے انسان کو اپنے افعال کا اختیار سونپنا چاہیے مگر صرف انسان کو۔ کیونکہ اس امر میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ قوت جس سے مطلقاً فعل کی قابلیت حاصل ہوتی ہے یعنی خیر و شر دونوں کا عامل ہونے کی صلاحیت بلا واسطہ خدا سے انسان کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ پہلے پرکھ آیا وہ قوت عملی جو خدا نے انسان میں پیدا کی ہے فعل کے واقع ہونے سے پہلے یا زمانی حقیقت سے اس کے ساتھ ساتھ برسر کار ہوتی ہے، کثرت سے ٹوٹ سکا فائدہ بخش ہوئیں (جنکی جان معنی زمانہ کی تنقید تھی)

غور و فکر، فعل انسانی سے آگے بڑھ کر، فطرت کی کار ساز یوں تک پہنچا یہاں بجائے خدا اور انسان کے تعامل کے خدا اور فطرت کا تعامل تھا۔ فطرت کی خلاقانہ قوتیں وسیلہ یا مجازی علت سمجھی جاتی تھیں اور بعضوں نے ان کی تحقیقات کی کوشش کی لیکن خود فطرت اور تمام کائنات ان کے نزدیک خدا کی بنائی ہوئی اور اس کی عالم و دانا ذات کی مخلوق تھی۔ دنیا میں خیر و شر کے وجود کی بھی یہ تاویل کی جاتی تھی کہ خدا کی دانائی کی اجوہر چیز کا بہترین انتظام کرتی ہے، یہ ایک مصلحت ہے۔ مگر یہ چیزیں اس کی قدرت کی غرض یا منظر نہیں ہیں۔ ابتدائی عہد والے کہتے تھے کہ خدا بڑا یا دانا کی خلاف کام کر سکتا ہے مگر کرتا نہیں۔ یہ خلاف اس کے متاخرین معقری تعلیم دیتے تھے کہ خدا میں اپنی ذات کے متضاد کام کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے۔ ان کے حریف جو اس پر پرافر وختہ ہوتے تھے اور خدا کی نامحدود قدرت اور اس کی بے پایاں مشیت کو ہر واقعہ اور ہر فعل میں برسر کار پاتے تھے۔ معقر کہ کو ایسی تعلیم کے سبب سے محبطیوں سے تشبیہ دیتے تھے۔ توحیدان حریفوں کی طرف تھی جو سالوں کو اور فطرت کو، خدا کے بعد اور اس کے پہلو پہ پہلو، اپنے افعال اور اعمال کا مالک نہیں قرار دینا چاہتے تھے۔

معقرین جیسا کہ مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہو گا، عوام اور اہل حدیث سے جدا گانہ تصور الوہیت رکھتے تھے۔ مزید غور و فکر کے دوران میں اس کا ثبوت خاص وضاحت کے ساتھ صفات الہی کی تعلیم میں ملتا تھا۔ ابتدا سے اسلام میں توحید پر بہت زور دیا جاتا تھا لیکن یہ امر اس سے مانع نہیں ہوا

کہ ان لوگوں کے قیاس پر خدا کے بہت سے ایسے اچھے نام رکھے جائیں اور متعدد صفات اس کی طرف منسوب کی جائیں
 ان میں سب سے افضل صفات آہستہ آہستہ (یقیناً کسی شک کی عقیدہ کے اثر سے) نمایاں ہوتے گئے۔ علم۔ قدرت
 حیات۔ ارادہ۔ نطق یا کلام۔ سمیع اور بصیران میں سب سے پہلے سمیع و بصیر کی تاویل ذہنی معنی میں کی گئی یا
 انہیں بالکل ترک کر دیا گیا لیکن ذات الہی کی وحدت مطلق کسی طرح کے قدیم صفات کی کثرت کی روادار نہ
 رہتی کیونکہ پھر اس میں اور عیسائیوں کی تثلیث میں کیا فرق ہوتا جو ذات الہی کے ہر گونہ وجود کی تاویل کر کے اُسے
 صفات کا مرادف قرار دیتی تھی۔ اس ناگوار پہلو سے بچنے کی کوشش ایک تو اس طرح کی گئی کہ بعض صفات کا
 استنباط مقدم کے اعتبار سے دوسری صفات سے کیا جائے اور سب کا ماخذ کسی ایک صفت مثلاً قدرت یا علم
 کو قرار دیا جائے۔ دوسری تدبیر یہ اختیار کی گئی کہ ان سب کو فرداً فرداً یا مجرماً ذات الہی کے تعینات قرار
 دیا جائے۔ ذات سمجھا جائے جس سے ان کے گویا کوئی معنی ہی نہیں رہے۔ بعض نے یہ بھی کہا کہ نزاع لفظی
 کی صفت گری سے چند صفات کو برقرار رکھا جائے مثلاً فلسفی جو صفات کا منکر تھا کہتا تھا کہ خدا بالذات
 علم ہے اور معتزلی متکلم اسے ان لفظوں میں ادا کرتا تھا۔ خدا عالم ہے مگر اس طرح کہ وہ آپ ہی اپنا علم ہے
 اہل حدیث منہج الوہیت کو بے مغز سمجھتے تھے۔ معتزلین شاذ و نادر ہی منہج انہ اقوال سے مثلاً خدا اس جہاں
 کی چیزوں کی طرح نہیں ہے وہ زمان و مکاں حرکت وغیرہ کے ماوراء ہے، آگے بڑھتے تھے لیکن اس کے
 مضبوطی کے ساتھ قائل تھے کہ وہ خالق عالم ہے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ خدا کی ذات کے متعلق خواہ کتنا ہی
 کم علم حاصل ہو سکے وہ اپنے کاموں سے ضرور پہچانا جاسکتا ہے۔

معتزلہ اور ان کے حریف۔ دونوں کے نزدیک تخلیق خدا کا فعل مطلق تھا اور دنیا کی زندگی زمانی
 تھی۔ وہ بہت سختی سے قدم عالم کے عقیدہ کی مخالفت کرتے تھے جس نے ارسطاطالیسی فلسفہ کے بل پر مشرق
 میں رواج پایا تھا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خدا کی قدیم صفات میں سے ایک نطق یا کلام سمجھا جاتا تھا یعنی (غالباً مسیحی لوگوں
 کی تعلیم کی تعلیم میں) پیغمبر پر اتنے سب سے قرآن کے قدم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ معتزلہ کے نزدیک یہ کھلی
 ہوئی بت پرستی تھی کہ خدا کے بعد قدم قرآن پر ایمان لایا جائے۔ معتزلی خلفائے اس کے خلاف بطور

سرکاری تنظیمی عقیدہ کے یہ اعلان کر دیا تھا کہ قرآن حادث ہے جو اس کا منکر ہوتا تھا اسے سر بازار مراد بجاتی تھی۔ باوجودیکہ ممکن ہے کہ معتزلہ اپنے اس عقیدہ کے ذریعہ سے بدنسبت اپنے حریفوں کے اصلی اسلام قریب تر پہنچا دیں لیکن تاریخ نے مؤرخ الذکر کو حق بجانب قرار دیا ہے۔ ایمان کی ضروریات منطق کے استدلال سے زیادہ قوی تھیں اکثر معتزلین، یہ قول ان کے حریفوں کے کلام اللہ سے بڑی آسانی سے اپنا کام نکال لیتے تھے جبکہ وہ ان کے نظریوں سے متفق نہ تھا وہاں اس کی من مانی تفسیر اور تاویل کرتے تھے حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے اکثر آسمان سے اتری ہوئی کتاب پر عقل کو ترجیح دیتے تھے۔ نہ صرف تین وحی کے ماننے والے اندیسوں، بلکہ ایرانیوں اور ہندوؤں کے مذاہب سب کے باہمی مقابلہ سے ایک انداد میں مصالحت کر لیا۔ قدرتی مذہب پیدا ہو گیا اس کی بنیاد اس خلتی عالمگیر لازمی علم پر تھی کہ خدا کا وجود ہے اس نے عاقل و نادان حلق کی حیثیت سے عالم کو پیدا کیا ہے اور انسان کو عقل عطا کی ہے تاکہ وہ اپنے پیدا کر نیوالے کو پہچان سکے اور غیر و شر میں تمیز کر سکے۔ اس قدرتی یا عقلی مذہب کے مقابلہ میں وحی کا عقیدہ ایک مزید علم ہے جو انسانی ہے۔

مستقیم رائے کے معتزلین نے نذر یہ اس قول کے عامۃ المسلمین سے اختلاف رائے کا اظہار کیا تھا یعنی وہ سواد اعظم سے باہر ہو گئے تھے۔ ابتدا میں تو وہ کہتے رہے کہ وہ اور مسلمانوں سے متفق ہیں۔ یہ وہ اسی وقت تک کر سکتے تھے جب تک حکومت ان کے موافق تھی لیکن یہ بات عرصہ تک نہیں رہی۔ بہت جلد انہیں یہ معلوم ہو گیا اور اسکی تابندہ اور تجربات سے بھی ہوتی ہے کہ وہیں حکومت کا معین کیا ہوا مذہب تو قبول کر لیا کرتی ہیں مگر ”نئی روشنی“ نہیں قبول کرتیں۔ سارے سمجھ پرانی عقلی نظروں کے بعد ہم معتزلین میں سے چند کا ذکر ذرا تفصیل سے کرتے ہیں تاکہ عام تصویر میں جزوی خطہ و خال کی کمی نہ رہ جائے۔

سب سے پہلے ہم ابو الذہیل العلاف پر نظر ڈالتے ہیں جس کی وفات نویں صدی کے وسط میں ہوئی۔ وہ ایک شہور متکلم تھا اور ان لوگوں میں سے ایک جنہوں نے فلسفہ کا اثر مذہب پر قبول کرنے کی ابتدا کی۔

ابو الذہیل کے نزدیک یہ بات قیاس میں بھی نہیں آسکتی کہ صفت کسی طرح ذات کی طرف

محمول ہو سکتی ہے۔ یا تو وہ عین ذات ہے یا اس سے مختلف۔ تاہم وہ ایک طرح کی مصالحت کا قائل ہے۔ اُس کے خیال میں خدا عالم - قادر اور حی ہے علم قدرت اور حیات کے ذریعہ سے جو اس کی عین ذات میں جیسا کہ مسیحیوں نے کیا تھا۔ وہ ان تین تعینات کو ذات الہی کی کنیت کہتا ہے۔ وہ سمع اور بصیر وغیرہ کو بھی خدا کی ذات میں قدیم جانتا ہے لیکن صرف بعد میں پیدا کیجا نیوالی دنیا پر نظر کرتے ہوئے۔ علاوہ اس کے اور دوسروں کو جو اُس زمانہ کے فلسفہ سے متاثر تھے اس میں کوئی وقت نہ سہتی ہوگی کہ ان کلموں اور اسی طرح کے اور کلمات مثلاً قیامت کے دن خدا کے دیدار وغیرہ کی تاویل نہ کرنا معنی میں کریں کیونکہ وہ یوں بھی دیکھتے سنتے کو ذہنی افعال سمجھتے تھے مثلاً ابو الذیل کا قول تھا کہ حرکت دیکھی جا سکتی ہے لیکن چھوٹی نہیں جا سکتی کیونکہ وہ جسم نہیں ہے۔

لیکن ارادہ الہی ابو الذیل کے نزدیک ابدی نہیں ہے یہ خلاف اس کے وہ مطلق اظہار ارادہ کو ارادہ کرنے والی ذات اور اس چیز سے جس کا ارادہ کیا جائے جداگانہ ایک تیسری چیز جانتا ہے۔ جنانچہ مطلق لفظ "کن" قدیم خالق اور حادث دنیا کے باہر ایک اوسط درجہ رکھتا ہے۔ یہ اظہار ارادہ الہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے جس کا مقابلہ افلاطون کے "ایمان" یا اجسام سماوی اور کرات ارض کی "روح" سے ہو سکتا ہے لیکن غالباً ان کے تصور میں غیر مادی تو نے کے مقابلہ میں شخصی اشکال کا پہلو زیادہ نمایاں ہے۔

ابو الذیل "مطلق" لفظ "کن" میں اور "عارضی" کلام وحی میں جو امر دہنی کی حیثیت سے مادی - مکانی چیز کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اس زمانی دنیا کے لئے بھی اہمیت رکھتا ہے فرق کرتا ہے جنانچہ الہی کلام وحی کے مطابق زندگی بسر کرنا یا اس کی مخالفت کرنا صرف اسی زندگی میں ہے۔ امر دہنی کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ اختیار اور اس کے مطابق امر کی صلاحیت ان میں موجود ہو جسے خطاب کیا جاتا ہے لیکن آئندہ زندگی میں کوئی شرعی فرائض نہیں ہیں۔ اس لئے اختیار بھی نہیں ہے۔ وہاں سب کچھ مطلق خدا کی مرضی پر موقوف ہے۔ اُس عالم میں حرکت کا بھی وجود نہ ہوگا کیونکہ جس طرح حرکت لئے اہل باطن اس کے لئے ایک چٹا ہوا اختراع کرتے ہیں۔

کی ایک بار ابتدا ہوئی ہے اسی طرح دنیا کے خاتمہ پر اس کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیے اور اس کی جگہ ابدی سکون کا دور دورہ ہونا چاہیے چنانچہ جسمانی معسار کا غالباً ابو الذہیل قائل نہیں تھا۔

انسانی افعال کی وہ دو تقسیمیں کرتا ہے قدرتی اور اخلاقی یا "اعضار کے افعال" اور "دل کے افعال"۔ کوئی عمل صرف اُسی وقت اخلاقی ہے جبکہ ہم اُسے حالت اختیار میں کریں۔ اخلاقی فعل انسان کی اکتسابی ملک میں بخلاف اس کے علم اُسے خدا کی طرف سے کچھ تو بذریعہ وحی اور کچھ فطرتی روشنی سے حاصل ہوتا ہے۔ وحی سے پہلے بھی انسان پر یہ فرض ہے دجائید اُس میں یہ قابلیت بھی ہے کہ وہ خدا کو پہچانے۔ خیر و شر میں تمیز کرے اور نیکی۔ سچائی اور عدالت کی زندگی بسر کرے۔

یہ حیثیت حکیم اور بحیثیت انسان کے قابل ذکر ابو الذہیل کا سن میں جمیوٹا مہمصر اور نظام اس کا شاگرد ہے جو عام طور پر "النظام" کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی وفات ۳۲۵ء میں ہوئی۔ یہ ایک صاحب تخیل۔ بحیثیت اور مغرور آدمی تھا۔ یہ حیثیت حکیم وہ استقامت رائے نہیں رکھتا تھا لیکن جبری اور دیانت دار تھا۔ "ان الفاظ میں اُس کی تصویر اُس کے ایک شاگرد جاحظ نے کھینچی ہے۔ لوگ اسے دیوانہ یا کافر سمجھتے تھے۔ اُس کی تعلیم کے اکثر حصے اُس فلسفہ سے ملتے جلتے ہیں جسے اہل شرق ابیدقلس اور انکساعورس کا فلسفہ سمجھا کرتے تھے (ابو الذہیل سے بھی مقابلہ کیجئے)۔

نظام کی رائے میں خدا شر کا قائل نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف اسی فعل کو کر سکتا ہے جسے وہ اپنے بندے کے لئے سب سے بہتر جانتا ہے۔ اُس کی قدرت بس انہیں افعال تک محدود ہے جو حقیقت کا جامہ پہن چکے ہیں ورنہ کون اُسے اپنی ذات کی حسین و جمیل نامہ و دینت کو حقیقت کی شکل میں جلوہ آرا کر لئے سے روک سکتا تھا۔ ارادے کو اُس کے اہل معنی میں خدا کی ذات کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے اس لئے کہ ارادہ کے لئے شرط ہے ایک طرح کی حاجت کا وجود بلکہ ارادہ الہی صرف ایک نام ہے اُس کی کار سازی کے لئے اور ان احکام کے لئے جو اُس نے بندوں کی طرف بھیجے ہیں۔ حدوث ایک بار واقعہ ہو تو الا فعل تھا جس سے سب چیزیں ایک ساتھ پیدا ہو گئیں چنانچہ

ہر شے میں دوسری اشیا بھی موجود ہیں اور دورانِ زمانہ میں حادثات - نباتات اور حیوانات کو مختلف "افراد" اور پیشانی آدم کے بعد دیگرے حالتِ اسکاں سے وجود میں آتے ہیں۔

فلسفیوں کا ہنر بان سو کر نظام جو ہر فرد کے لفظیہ کی تردید کرتا ہے (باب دوم - شعبہ سوم - فصل ۱۲) لیکن مکان کی لامتناہی تجزیہ پذیری پر نظر کرتے ہوئے وہ ایک معینہ فاصلے کے طے کرنے کی فقرہ کے فعل سے تاویل کرتا ہے جو ہر فرد کی جگہ وہ مجسم جو اہر کو اعراض کا مرکب کہتا ہے حی طرح سے ابوالہذیل اسے خلاف عقل بتاتا تھا کہ صفات ذات میں محض عرض کے طور پر موجود ہیں اسی طرح نظام بھی اعراض کا تصور عین جو ہر یا جو ہر کے اجزاء کے سوا اور کسی حیثیت سے نہیں کر سکتا چنانچہ آگ یا حرارت بالوقت لکڑی میں موجود ہے لیکن یہ باہر اُس وقت نکلتی ہے جب رگڑنے کے ذریعہ سے اُس کی ضمیمہ سردی غائب ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حرکت یا ترقیبی تغیر ہوتا ہے لیکن صفتی تغیر نہیں ہوتا۔ جتنی صفات مثلاً رنگ ذائقے اور خوشبوئیں نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ روح یا عقل انسانی کو بھی وہ ایک جسم سمجھتا ہے۔ حقیقت میں روح انسان کا بہترین حصہ ہے وہ تمام جسم میں ساری ہے اور اسی کو حقیقی انسان کہنا چاہیے۔ عقائد میں اور فقی مسائل میں نظام فقہ کے دونوں اصولوں یعنی اجماع اور قیاس کا مخالف ہے اور شیعوں کی طرح اس کے نزدیک بھی اولو الامر امام کی رائے پر اس کا دار و مدار ہے۔ وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ سارے اہل اسلام کسی غلط مسئلہ کو باجماع جائز قرار دیں مثلاً یہ کہ محمدؐ نیلاٹ اور پیمبروں کے تمام نبی نوع انسان کے لکھو پیام الہی لائے تھے۔ حالانکہ دراصل خدا ہر پیمبر کو سارے انسانوں کے لکھو بھیجتا ہے۔

علاوہ اس کے عقل کے ذریعہ سے خدا اور اخلاقی قرائن کے پیمانے کے معاملہ میں وہ ابوالہذیل کا انجیال ہے۔ عہدِ ان کی لائانی تفصیلت کا وہ کچھ زیادہ قائل نہیں۔ اُس کے نزدیک قرآن کا ابدی معجزہ ہی تھا کہ محمدؐ کے بمعصرت اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اسلامی عقیدہ عذاب و ثواب کی بھی اُس کی نظر میں زیادہ وقعت نہ تھی۔ کم سے کم عذاب جہنم تو اُس کے نزدیک صرف ایک سوزش کا عمل ہے۔

نظام کے شاگردوں سے ہم تک بہت عرصے انتخابی مسائل پہنچے ہیں لیکن وہ سب بدیع الجہالی سرخالی ہیں۔ ان افراد میں سے جو اس حلقہ سے پیدا ہوئے سب سے مشہور فاضل اور فلسفی فطرت حیات خط (سن وفات ۸۶۹) ہے جو ہر سچے عالم سے یہ توقع رکھتا تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ سائنس کی تعلیم کو جمع کر دے۔ سب چیزوں میں اُسے فطرت کے آثار ملتے ہیں اور خالق عالم کی جھلک نظر آتی ہے۔ عقل انسانی یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ خالق کو پہچان سکے اور رسالت اور وحی کی ضرورت کو محسوس کرے انسان کا کام صرف ارادہ کرنا ہے کیونکہ ایک طرف تو اس کے سب افعال مظاہر فطرت میں غم بھج جاتے ہیں۔ دوسری طرف اُس کے سامنے علم کا تعین عالم بالاسے ہوتا ہے۔ پھر یہ ارادہ بھی جو اسی علم سے نکلتا ہے کوئی بڑی اہمیت نہیں رکھتا۔ کم سے کم ذات الہی میں ارادے کا تصور صرف مفیانہ ہے یعنی خدا کوئی ایسا کام نہیں کرتا جو اُسے ناپسند ہو۔

ان سب میں اس کے اپنے خیالات بہت کم ہیں "اوسط" اُس کا اخلاقی منہج نظریہ میں ہے بلکہ اس کے قوائے ذہنی بھی اوسط درجہ کے تھے۔ صرف اپنی متعدد کتابوں کی تالیف کا جھانسنے جامعیت سے کام لیا ہے۔

مقدمین متفرکہ کے یہاں اخلاق اور فلسفہ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ متاخرین کے یہاں منطقی مافوق الطبیعی مباحث کا پلہ بھاری ہے۔ بالخصوص نو فلاطونی اثرات یہاں نظر آتے ہیں۔

مترجمین کا زمانہ زندگی ٹھیک ٹھیک معین نہیں ہو سکتا۔ سنہ ۶ کے اُس پاس سمجھنا چاہئے اول الذکر حکیم کے ساتھ بہت سے خیالات میں اشتراک کھلتے لیکن کہیں زیادہ شد و سد سے وہ صفات الہی کا منکر ہے جو اُس کے نزدیک وحدت محض کے منافی ہیں۔ خدا کثرت سے بالاسے وہ ذات کو جانتا ہے نہ کسی دوسرے کو کیونکہ علم سے اُس کی ذات میں کثرت ثابت ہوتی ہے اُسے سرمدیت سے بھی بالاسمجھنا چاہئے تاہم اُسے خالق عالم جانتا چاہئے۔ البتہ اُس نے صرف احیاء پیدا کئے ہیں اور یہ خود خواہ فطرت کے اثر سے یا بالارادہ اپنے اعراض پیدا کرتے ہیں۔ ان اعراض کی تعداد لا متناہی ہے کیونکہ وہ دراصل خیال کے تصوری علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ معرکہ قدرت کا

قائل ہے حرکت اور سکون، مساوات اور اختلاف وغیرہ بالذات موجود نہیں ہیں۔ صرف ایک تصویری یا خیالی مستی رکھتے ہیں۔ روح کو جو انسانوں کی عین ذات ہے وہ تصور یا غیر مادی جو سمجھتا ہے اُس کا جو تعلق جسم سے اور ذات الہی سے ہے۔ وہ وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ روایتیں جو پہنچی ہیں وہ ابھی ہوئی ہیں ارادۃ انسانی آزاد ہے۔ انسان کا فعل اصل میں ایک ہے یعنی ارادہ کرنا کیونکہ خارجی فعل جسم سے تعلق رکھتا ہے جاحظ سے مقابلہ کرو۔ بغداد کا مدرسہ جس سے نظام معر تعلق رکھتا تھا تصویری تھا سوائے عام ترین کیفیات بودن اور شدن کے وہ "کونیات" کو صرف تصور کی حیثیت سے تسلیم کرتا تھا۔ فلسفہ حقیقت سے قریب تر ابو ہاشم بصری تھا (وفات ۶۹۳ء)۔ صفات الہی اور مطلق اسماء جنس کو وہ عدم اور وجود کے درمیان متوسط انشیا کا ذکر دیتا تھا۔ وہ انھیں کیفیات یا اوضاع کہتا تھا۔ علم کا نتیجہ وہ شک کو قرار دیتا تھا۔ بالکل سیدھا سادا جسمیت کا قائل اُسے نہیں سمجھنا چاہئے۔

عدم کو بھی مقترلی حکما استدلالی گورکھ دھندے میں ڈالتے ہیں۔ عدم کا ہم خیال کرتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکال گیا کہ یہی ایک طرح کا وجود رکھتا ہے مطلق خیال نہ کرنے کے مقابلے میں انسان اسی کو غنیمت سمجھتا ہے کہ وہ لاشے کا خیال کرے۔

نویں صدی میں معتزلہ کے خلاف نزاع کے سلسلہ میں علم کلام کے بہت سے نظام بن گئے تھے جنہیں سے قرامطہ وغیرہ دسویں صدی کے بعد بہت دن تک باقی رہے لیکن معتزلہ ہی میں وہ شخص پیدا ہوا جسے اصناد میں مصالحت کرنا توفیق ہوا تھا اور جس نے وہ نظام قائم کیا جو اُتبار میں مشرق میں اُس کے بعد تمام اسلامی دنیا میں آرتو کسی تسلیم کر لیا گیا۔ یہ الاشعری تھا (۸۷۳ء تا ۹۳۳ء) جسے یہ تمیز تھی کہ خدا کا حق خدا کو اور انسان کا حق انسان کو دے۔ معتزلہ کے حریف متکلمین کے اس دینے کو کہ وہ خدا کی تصویر میں انسانیت کا رنگ بھر دیتے تھے اُس نے رد کر دیا اور خدا کو جسمیت اور انسانیت سے بالاتر لیکن قادر اور فعال مطلق قرار دیا۔ اُس کے یہاں فطرت سے ساری فعالیت چھین لی گئی ہے لیکن انسان کی تھوڑی سی کارگزاری باقی رہی جو اس پر مشتمل تھی کہ وہ خدا کے (شروع) کے بموجب افعال کی تائید کر سکتا۔ اور انھیں اپنے افعال نبا سکتا ہے۔ انسان کو اُس کی حسی زندگی دینے میں

بھی نکل نہیں کیا گیا۔ وہ جسمانی حیات بعدِ موت کی اور دینار الہی کی امید رکھ سکتا ہے۔ رہی قرآنی وحی تو اُس میں دو چیزوں کو ایک دوسرے سے ممیزہ کرتا ہے۔ ایک تو وہ قدیم کلام جو علم الہی میں ہے اور ایک نئے ماننے کے حدود میں نازل شدہ کتاب جو ہمارے پاس موجود ہے۔

اپنی ان تعلیمات میں اشعری بالکل بدیع الخیال نہ تھا بلکہ اُس نے اُس عہد کے موجودہ خیالات کو جمع کر کے اُن میں مصالحت کر دی اور اُس میں تناقض سے محفوظ نہیں رہا تاہم اہل چیز یہ تھی کہ اُس کے علم کائنات عقیدہ عذاب و ثواب اور علم اللسان اہل ایمان کی تہذیب نفس کے لئے احادیث کے الفاظ سے زیادہ بُعد نہیں رکھتے تھے اور اُس کی دینیات سے خدا کا تصور زیادہ روحانی شان سے کرنے کی وجہ سے علماء اور فضلا بھی غیر مطمئن نہ تھے۔

اشعری قرآنی وحی کو اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیتا ہے وہ ذات و صفات الہی کے متعلق قرآن سے واسطہ نہ رکھنے والے عقلی علم کا قائل نہیں ہے عام طور پر جو اس دھوکہ نہیں دیتے البتہ ہمارا حکم غلطی کرتا ہے جب تک ہم خدا کو عقل سے پہچانتے ہیں لیکن محض وحی کے توسط سے جو ہمارے علم کا تہما مانا ہے۔

اشعری کے نزدیک خدا سب سے پہلے تو قادر اور خالق مطلق ہے پھر وہ عالم ہے۔ وہ جانتا ہے جو انسان کرتے ہیں اور جو کرینگے۔ وہ جانتا ہے جو کچھ واقع ہوتا ہے اور جو نہیں ہوتا۔ اُس کے متعلق بھی اُسے علم ہے کہ اگر ہوتا تو کیسے ہوتا۔ علاوہ اس کے خدا میں وہ سب صفات ہیں جو کسی طرح کی تکمیل کا اظہار کرتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خدا میں وہ اُس سے مختلف اور برتر حیثیت میں پائی جاتی ہیں جیسے وہ مخلوق میں موجود ہیں۔ خدا دنیا کی آفرینش اور بقا کی تسامعت ہے۔ جو کچھ دنیا میں واقع ہوتا ہے وہ براہِ راست اُس کا فعل ہے لیکن انسان اپنے اضطرابی افعال مثلاً کانپنے اور تھرتھارنے میں اور ان افعال میں جو ارادہ اور اختیار سے ہوتے ہیں فرق کا شعور رکھتا ہے۔

وہ مختص بضر جو مسلم متکلمین نے پیدا کی ہے نظریہ جو ہر فرد ہے۔ اس نظریہ کا نشو و نما ابھی تک یہ وہ خفا میں ہے۔ اُس کے نمائندے مقررہ بھی تھے لیکن خاص طور پر ان کے (اشعری کے عہد سے قبل کے) حریف تھے۔ ہمارے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح یہ نظریہ اشعری کے مدرسہ میں باقی رہا بلکہ ایک

حد تک مکمل کیا گیا۔

مسلم متکلمین کے نظریہ جو ہر فرد کا مانعہ بلاشبہ یونانی فلسفہ فطرت ہے لیکن اس کی قبولیت اور تکمیل کے محرک اعتدالت اور مناظرہ تھے جیسا کہ خال خال یہودیوں کے اور خوش اعتقاد کیتھولک عیسائیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔ یہ بات کہ اسلام میں جو ہر فرد کے نظریہ کو محض اس لئے لیا گیا کہ اسطو نے اس کی مخالفت کی تھی قرین قیاس نہیں ہے۔ یہاں اہل میں مذہبی دولت کے لئے ایک نہایت سخت لڑائی تھی جس میں بے دیکھے بجائے ہر ہتھیار سے جو سامنے آگیا کام لیا گیا۔ مقصود یہ تھا کہ فطرت کو خود رو نہیں بلکہ ایک خالقانہ فعل الہی کا نتیجہ، قدیم نظام الہی نہیں بلکہ اس دنیا کی ہستی خالق رکھنے والا مخلوق قرار دیا جائے خدا کا تصور بحیثیت قادر اور خالق مطلق کے کیا جائے نہ کہ بحیثیت لاشعنی سبب اور علت ساکن کے۔ اس لئے نظریہ حدوث کا قرآنہ عقیدہ قدم عالم اور خالق فطرت کے خلاف نبوت کے طور پر عرصہ دراز سے اسلامی علم کلام کا عنوان قرار دیا گیا ہے۔

عالم محسوسات میں ہمیں جن جن چیزوں کا جس ہونا ہے انھیں یہ جو ہر فرد کے قائل اعراض مسترار دیتے ہیں جو ہر لمحہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کی تہ میں جو ہر ہیں جو اس سبب سے بغیر تغیر پذیر نہیں کے جاسکتے کہ ان کے اندر یا ان پر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اگر یہ جو ہر تغیر پذیر ہیں تو یہ قدیم نہیں ہو سکتے کیونکہ قدیم اشیا میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ چونکہ دنیا میں سب چیزیں تغیر پذیر ہیں اس لئے سب حادث ہیں یعنی خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

اس طرح اس نظریہ کا آغاز ہوتا ہے مخلوقات کے متغیر ہونے سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ خالق قدیم اور غیر متغیر ہے لیکن متاخرین مسلم فلسفیوں کے زیر اثر تمام فانی چیزوں کے ممکن ہونے سے ذات الہی کا واجب الوجود ہونا ثابت کرتے ہیں۔

اب عالم کی طرف رجوع کیجئے وہ مثل ہے اعراض اور ان کی بنیاد یعنی جو ہر پر۔ جو ہر اور عرض (یا صفت) دو ابواب ہیں جنکے ذریعے حقیقت کا اور اک ہوتا ہے۔ بقیہ یا توصفت کے باب میں ہیں یا محض علاقے اور خیال کے تعلیمات ہیں جنکے مقابل خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ مادہ کا وجود بحیثیت امکان کے

نقطہ خیال میں ہے۔ زمانہ محض مختلف چیزوں کے ساتھ ساتھ ہونے یا خیال کے ہم وقتی علاوہ کا نام ہے اور مکان اور حجم اجسام میں ضرور موجود ہوتے ہیں لیکن ان کے منفرد حصول (جو ہر فرد) میں، جگہ ملنے سے اجسام بننے میں، نہیں ہوتے۔

جوہر کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے اعراض تک محدود ہے۔ ان کی تعداد ہر جوہر میں بہت بڑی بلکہ بعض کے نزدیک تو لامتناہی ہے کیونکہ کوئی دو متضاد صفات لے لیجئے جنہیں پہلی صفات بھی شامل ہیں ان میں سے ایک صفت ہر جوہر میں ضرور موجود ہوگی پہلی عرض بھی اسی طرح حقیقت رکھتا ہے جیسے ثبوتی۔ خدا تعالیٰ نابود کا بھی خالق ہے لیکن ان چیزوں کے کو کوئی حامل ڈھونڈنا اللہ تعالیٰ مشکل ہے اور چونکہ ہر عرض کسی جوہر ہی میں موجود ہو سکتا ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے عرض میں اس لئے حقیقت میں کوئی عام چیز نہیں ہے جو بہت سے جوہروں میں مشترک ہو۔ ”عمومیات“ ہرگز اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ نصورات ہیں۔

جہاں جوہروں میں کوئی ربط موجود نہیں ہے انہیں سے ہر ایک علیحدہ ہے جو ہر فرد کی طرح ہر ایک دوسروں کا مثل ہے۔ اصل میں یہ بہ نسبت جوہر فرد کے قائل فلسفیوں کے مادی اجزاء کے لایہ تجزی کے انکسار و سر کے ہموار و مری سے زیادہ مشابہ ہے۔ یہ بجائے خود غیر مکانی ہیں لیکن اپنا ”حیز“ رکھتے ہیں اور اپنے محل سے مکان کو پُر کرتے ہیں جہاں پہلے یہ بسیط، نقطہ کی حیثیت سے تصور کی ہوئی وحدت میں جن سے عالم جہاں بنا ہے۔ ان کے درمیان ایک خلا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت ہی ناممکن تھی کیونکہ جہاں فرد ایک دوسرے سے رگڑ نہیں کھاتے دراصل ایک سارے تغیرات کی بنیاد وصل و فصل، حرکت و سکون پر اس کے علاوہ کوئی اور فاعلی علاقے جو ہر فرد میں نہیں ہوتے وہ موجود ہیں اور اپنے وجود سے لطف اٹھاتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے واسطہ نہیں رکھتے۔ دنیا ایک غیر مربوط مجموعہ ہے جس میں کسی طرح کا جیتا جاگتا تعامل نہیں ہے۔

عہد قدیم نے اس خیال کی تمہید منجملہ اور باتوں کے عدد کے غیر مسلسل ہونے کے مسئلہ کے ذریعہ کر اٹھائی تھی کیا زمانہ کی تعریف ”حرکت کا عدد“ نہیں کی گئی تھی؟ کیا وجہ تھی کہ اس مسئلہ کا استعمال مکان۔

زمان اور حرکت میں کیا جائے۔ خیانتیہ متکلمین نے یہی کیا اور ممکن ہے کہ اس میں قدیم متکلمین کا اثر بھی شامل ہو۔ جو ہر آسا عالم اجسام کی طرح زمان۔ مکان اور حرکت کی تحلیل بھی جو ہر فرد میں اور لامتناہی لمحوں میں کی گئی۔ زمانہ کے معنی ٹھہرے "ابھی" کا ایک سلسلہ اور ہر دو زمانی لمحوں کے بیچ میں ایک خلا رہا نا گیا یہی حال حرکت کا ہے۔ ہر دو حرکتوں کے درمیان ایک سکون ہوتا ہے تیز اور سست حرکت کی رفتار برابر ہوتی ہے البتہ مؤخر الذکر میں سکون کے نقطے زیادہ ہوتے ہیں لیکن خلا مکانی خلا زمانی اور دو نقطوں کے درمیانی سکون کی مشکلات کو دور کرنے کے لئے تفرق کے مسئلہ سے کام لیا گیا۔ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے تک جو خلا رہے اُسے حرکت اور ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ کے تفاوت کو زمانہ پیمانہ جاتا ہے۔ اس خیال آرائی کی اصل میں کوئی ضرورت نہ تھی۔ یہ محض جید بھولے پن کے سوالوں کا جواب تھا۔ تمام زمانی مکانی متحرک عالم اجسام کی تحلیل جو ہر فرد اور ان کے اعراض میں کی گئی بعض لوگ ضرور یہ کہتے تھے کہ اعراض ہر لمحہ تغیر میں رہتے ہیں اور جو ہر اس کے برخلاف ہمیشہ قائم رہتے ہیں لیکن بعضے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتے تھے وہ کہتے تھے کہ اعراض کی طرح سے جو ہر بھی جو نقطہ مکانی ہیں صرف ایک لمحہ ٹھہرتے ہیں۔ خدا ہر لمحہ دنیا کو نئے سرے سے پیدا کرتا رہتا ہے خیانتیہ اُس کی موجودہ حالت کا نہ تو فوراً گذری ہوئی اور نہ فوراً آنے والی حالت سے کوئی تعلق ہے یعنی ایک دوسرے کے بعد انبیوالے عالموں کا ایک سلسلہ ہے جو بظاہر ایک عالم معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے لئے کسی باہمی ربط یا علت و معلول کے علاوہ کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی بیچون و چرا مشیت کے مطابق اسے پسند نہیں کرتا کہ واقعات کے معمولی سلسلہ میں خرق عادت سے خلل ڈالے لیکن اگر وہ چاہے تو ہر لمحہ یہ کر سکتا ہے۔ نظریہ جو ہر فرد کے مطابق علت و معلول کے علاوہ کا سرے سے غائب ہو جانا کاتب کی قدیم مثال کے ذریعہ سے اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا۔ خدا ہر لمحہ نئے سرے سے اُس میں پہلے ارادہ پیدا کرتا ہے پھر کھینے کی قوت پھر ہاتھ کی جنبش اور آخر میں قلم کی حرکت۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ علت و معلول کے علاقے یا واقعات کی نظم و ترتیب کی غائب ہو جانے سے علم کا امکان ہی نہ باقی رہے گا تو خوش اعتقاد حکیم جواب دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی ہے

ہیں بلکہ جانتا ہے۔ وہ نہ صرف دنیا کی چیزوں اور ان کے ظاہری اثرات کو پیدا کرتا ہے بلکہ نفس انسانی میں اُس کا علم بھی اور ہمیں اُس سے زیادہ دانا ہونے کی ضرورت نہیں۔ وہی ان باتوں کو خوب جانتا ہے۔ خدا اور عالم اخلا اور انسان اس تقابل کے پھرے مسلمانوں کا علم کلام نہیں نکل سکا۔ خدا کے علاوہ صرف جسمی چیزوں اور اُن کے اعراض کی گنجائش ہے۔ ارواح انسانی کی مسمیٰ بحیثیت لاجسمی جو ہر ہر کے بلکہ سرے سے خالص ارواح کا وجود جس کی تعلیم فلسفی اور ان سے کم وضاحت کے ساتھ مقررہ دیتے تھے اُس میں اور اسلام کے خدائے وحدہ لا شریک کی فوقانیت میں مصاحمت نہیں ہو سکتی تھی۔ روح عالم اجسام سے تعلق رکھتی ہے۔ زندگی جس۔ روح اُسی طرح اعراض ہیں جیسے رنگ۔ ذائقہ۔ خوشبو۔ حرکت اور سکون۔ بعض لوگ صرف روحی جوہر فرد کے قائل ہیں۔ بعض کے نزدیک ہمت سے لطیف روحی جوہر فرد حیوانی جوہر فرد کے ساتھ ملے جلتے ہیں۔ بہر حال مرکز خیال دونوں کے یہاں جوہر فرد ہے۔

علم کلام سے سب نیک مسلمانوں کا اطمینان نہیں ہوا۔ خدا کا عبادت گزار بندہ دوسرے راستہ سے اپنے مولائیک پہنچنا چاہتا تھا۔ اس ضرورت نے جو ابتدا ہی سے اسلام میں موجود تھی، مسیحی اور ایرانی۔ ہندی اثرات سے قوی ہو کر اور ترقی یافتہ تمدنی حالت میں سجد نشو و نما پا کر اسلام میں وہ گروہ پیدا کیا جو صوفی یا اہل طریقت کے نام سے مشہور ہے۔ اس اسلامی تقدس کی زندگی اور رہبانیت کے نشو و نما نے شام اور مصر کی مسیحی خالقہوں اور ہند کے نفس کشوں کی تاریخ کو دہرایا۔ اصلی چیز یہاں مذہبی اور روحانی عمل ہے لیکن اس عمل کا عکس خیال پر پڑتا ہے جس سے اُس کا نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ ذات خداوندی کے ساتھ زیادہ قریبی تعلقات رکھنے کے لئے بہت سی مثالی باتوں اور ایسے اشخاص کی ضرورت تھی جو بندے اور خدا کے درمیان واسطہ ہوں۔ یہ لوگ کو شمش کر تے تھے کہ اپنے اوپر اور خاص خاص مریدوں پر مثالوں کے راز سرستہ کا اکتشاف کریں اور اس کے علاوہ ”مہمہ“ کے مدارج میں اپنے آپ کو بحیثیت واسطہ کے دکھائیں۔ بالخصوص نو فاطمی مسائل دانیوس۔ کچھ کو مصری اور کچھ مقدس کے دھندلے ماننے سے لکر کام میں لائے جاتے تھے۔ بظاہر ہندوستانی

”جوگ“ کا بھی، بالخصوص ایران میں، اثر پڑا تھا۔ تصوف زیادہ تر ارتداد و کسیت کی حد میں رہا اور یہ سمجھ میں آنے والی بات بھی تھی۔ شاعر اور تخیل پرست البتہ ان حدود سے آگے نکل گئے تھے۔ اس مسئلہ میں کہ خدا ہر چیز میں ہر فعل کا فاعل ہے، مشکلیں اور صوفیا متفق تھے لیکن غلو کرنے والے صوفیوں نے اس میں اتنا اور اضافہ کیا کہ خدا ”ہمہ درہمہ“ ہے۔ اس سے ایک ہر طوقی کائنات پرستی کا نشو و نما ہوا جس نے دنیا کو قریب نظر اور نفس انسانی کو خدا بتایا۔ اسی طرح وحدانیت وحدت ہو گئی ”اور ہمہ از دست“ ”ہمہ است“ بن گیا۔ خدا کے علاوہ اگر کوئی شے موجود ہے تو زیادہ سے زیادہ اللہ والے صوفی کی روح کے صفات یا کیفیات۔ صوفیوں کی تعلیم سے ایک طرح کی نفسیات جذبات کا نشو و نما ہوا۔ بقول اُن کی دنیا کی ہمارے اور اکات خارج سے نفس میں پہنچے ہیں اور ہمارے افعال نفس سے خارج کی طرف آتے ہیں۔ نفس کی حقیقت لذت و الم جذبات و کیفیات پر مشتمل ہے۔ سب سے اہم جذبہ محبت ہے، نہ امید و ہم یلکہ محبت ہمیں خدا تک پہنچاتی ہے۔ سعادت نہ تو علم کا نام ہے نہ ارادہ کا بلکہ محبوب سے واصل ہونے کا۔

مشکلیں کو مقابلہ میں لوگ کہیں زیادہ استحکام کے ساتھ عالم کو اور آگے چل کر روح انسانی کو کمیت و نالو و خیال کرتے ہیں۔ مقدم الذکر ان چیزوں کو آفرینش کی مرضی پر لیکن مؤخر الذکر خدا کی نور بخش وادی صحبت کرنیوالی ذات پر قربان کرتے ہیں۔ واحد محبوب کی تلاش میں اشارہ کی پریشان کن کثرت جس حیثیت سے ہمارے حواس اور تصور میں آتی ہے ترک کر دیجاتی ہے۔ وجود اور تصور دونوں ہر چیز کا مرکز ایک ہی نقطہ ہو جاتا ہے۔ اُس کی ضد کی حیثیت سے اہل یونان کو دیکھنا چاہیے وہاں یہ تمنا تھی کہ حواس کی تعداد اور زیادہ ہوتی تاکہ اس حین عالم کا اور زیادہ ادراک حاصل ہو تا لیکن صوفی حواس کی کثرت سے نالاں تھے کہ وہ ان کی مسرت میں غفل ڈالتے ہیں تاہم انسانی فطرت سب کمین اپنا رنگ دکھاتی ہے۔ یہ عالم اور حواس کے تارک اکثر بڑھاپے تک حسی لذات میں مبتلا رہتے تھے۔ ان سب باتوں پر لحاظ کرتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اکثر صوفی علم العقائد کی بہت کم پردہ کرتے تھے اور اُن کے رہبانہ اخلاق اکثر اپنی ضد میں تبدیل ہو جاتے تھے۔

تصوف کے نشوونما کی تفصیلی بحث بہ نسبت تاریخ فلسفہ کے تاریخ مذہب سے زیادہ تعلق رکھتی ہے۔ علاوہ اس کے وہ فلسفیانہ عناصر جو ان میں شامل تھے وہ ہیں مسلم فلسفیوں کے یہاں ملتے ہیں۔
جیسا کہ ذیل کے صفحات میں ذکر کریں گے۔

۴۔ علم ادب اور تاریخ

عربی شاعری اور سوانح نگاری کا نشوونما کتنی فضیلت سے بے تعلق رہا ہے لیکن دوران زمانہ میں ادب اور تاریخ خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ہم یہاں اُن کے اجالی ذکر پر اکتفا کریں گے۔ اسلام کے آنے کا اثر یہ نہیں ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے شاعرانہ روایات سے قطع تعلق کر لیا جائے جیسا مسیحیت نے قدیم جرمن روایات کے ساتھ کیا۔ بنی امیہ کے زمانہ ہی میں دنیاوی علم ادب میں اکثر دانشمندانہ اقوال، جن میں سے بعض ایام جاہلیت کی عربی شاعری سے آئے تھے، روایات کی صورت میں موجود تھے اور قرآن کے درس کے حریف تھے۔ خلفائے عباسیہ مثلاً منصور، ہارون اور مامون ادبی حیثیت سے کارل اعظم سے فاضل تر تھے۔ اُن کے لڑکوں کو نہ صرف قرآن کا درس دیا جاتا تھا بلکہ قدیم شعراء کے کلام اور قومی تاریخ سے بھی انہیں واقف کیا جاتا تھا۔ یہاں ادب پر علم و فضل اور فلسفیانہ غور و فکر کا اثر پڑا اگرچہ سطحی حیثیت سے کیوں نہ ہو۔ اس کا اظہار سب سے زیادہ شکوک امیر اقوال سے، مقدس چیزوں کا مضحکہ کرنے سے اور جسی لذت کی پرستش سے ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ عربوں کی ابتدائی متین واقعہ نگار شاعری میں دانشمندانہ اقوال اہم خیالات اور صوفیانہ غور و فکر بھی داخل ہو گئے۔ بجائے طرزِ ادا کی جتنی تازگی کے خیالات اور جذبات کا اکتا دینے والا گورکہ دھندلا بلکہ بعض صورتوں میں خالی الفاظ و وزن اور قافیہ کی الٹ پھیر رہ گئی۔

پہلی صورت ابو العباس (۳۲۸ھ) اپنی شیریں شاعری میں قریب قریب ہمیشہ ناکام محبت اور آرزوئے مرگ کا ذکر کرتا ہے۔ وہ دانشمندی کا اظہار اس شعر میں کرتا ہے۔
عقل کو شک کی پیروی کرنے دو۔

گناہ سے بچنے کی سب سے بہتر تدبیر ترک ہے۔

جس کو مسائل زندگی اور فطرتی شاعری سے ذرا سی بھی مناسبت ہو اُسے اس دنیا کے زوال کی شاعری سے اتنی ہی بے لطفی ہوگی جیسی کہ سنتی کی ابیات سے جو لمبا طصویرت لطائف میں ہیں لیکن مفہوم کے لحاظ سے نہایت اکتا دینے والی ہیں۔

اسی طرح ابو العلامہ المزی (۱۰۵۷ تا ۱۱۰۳ء) کو فلسفہ شاعر کی حیثیت سے اس کے استحقاق سے بڑھ کر حلیہ دی جاتی ہے نہ تو اُس کے خیالات (جنہیں سے بعض محقول اور قابل قدر بھی ہیں) فلسفہ میں اور نہ اُن کا تصنع آمیز اور اکثر عامیاناہ طرز اداء شاعری ہے البتہ اگر اُس کے خیالات بہتر ہوتے (وہ اندھا اور مفلس تھا) تو ماہر علم الاسناد یا مورخ کی حیثیت سے ادنیٰ درجہ کی تنقید میں وہ کچھ کر سکتا تھا لیکن اُسے سو بھی کیا کہ بجائے زندگی کے لئے حوصلہ اور جوش کی روح بھونکنے کے وہ ترک دنیا کا وعظ کیے، ایسا ہی حالات پر جوش اعتقاد گردہ کے خیالات پر، فضلا کے علمی اقوال پر، یمن طعن کرے بلا اس کے کہ خود کوئی مثبت چیز پیش کرے اُس کے یہاں خیالات کو ربط دینے کا مادہ قریب قریب ہے ہی نہیں۔ وہ تحلیل کر سکتا ہے لیکن ترکیب اُس کے بس کی نہیں۔ اُس کا علم بے سود ہے اُس کے شعر فضیلت کی شاخیں سوا پر قائم ہیں جیسا کہ وہ خود ایک خط میں اعتراف کرتا ہے۔ اگرچہ وہاں اُس کا نشاد دوسرا ہے وہ ایک کٹر مہر شخص کی زندگی بسر کرتا ہے اور نباتات کا کراہتا ہے کہ ایک یاس مشرب کے لئے زیبا ہے جیسا وہ اپنی نظم میں کہتا ہے۔ دنیا میں ہر چیز ہیو وہ اور عمل ہے۔ قیمت اندھی ہے۔ زمانہ نکو عیش و عشرت میں بسر کرنے والے بادشاہ کو جھوٹا ہے نہ عابد شب زندہ دار کو۔ خلاف عقل اعتقاد بھی عقدہ ہستی کو حل نہیں کرتا۔ چرخِ دوار کے اوپر جو کچھ بھی ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم سے پوشیدہ ہے۔ مذہب جو اُس کی جھلک دکھانے کے مدعی ہیں خود غرضی پر قائم ہوئے ہیں۔ ہر قسم کے فرقوں اور مشربوں کے باہمی اختلاف سے صاحب قوت خاندان اٹھتا ہے اور اپنی طاقت کو مستحکم کرتا ہے۔ ان باتوں کی حقیقت صرف سرگوشی میں کہی جاسکتی ہے اس لئے سب سے بڑھ کر دانشمندی کا فعل یہ ہے کہ انسان دنیا سے دور رہے۔ یہ غرضی سے اچھے کام کرے کیونکہ یہ صالح اور خوش نما اعمال ہیں۔

اور ادب و سخن علمی فلسفہ رکھتے تھے انھیں دنیا میں اپنا رنگ جانا خوب آتا تھا وہ اس تیسرے کے منظم کے اصول پر کاربند تھے جس کا گوٹے کے فاؤسٹ میں ذکر ہے۔ جو شخص بہت کچھ لاتا ہے وہ بہتوں کے لئے کچھ نہ کچھ لاتا ہے۔ اس طرز کا مکمل نمونہ حریری ہے (۵۴-۱۱۲ تا ۱۱۲۲) جن کا ہر د فقیر اور سیاح ابو سعید زرقی سب سے بڑی دانشمندی کی تعلیم ان الفاظ میں دیتا ہے۔

بجائے اس کے دوسرے تجھے دق کریں

تو دوسروں کو دق کر.....

اگر باز تیرے ہاتھ سے نکل جائے

تو کینچنک ہی کو غنیمت جان

اگر دینار نہ ملے

تو درہم ہی پر قناعت کر۔

زمانہ قدیم کے عربوں کی سوانح نگاری کا نشان امتیازی بھی ان کی شہسوئی کی طرح منفرد واقعات کا ذہانت سے سمجھنا تھا لیکن وہ ان کے مجموعی نظم و ترتیب پر قادر نہ تھے۔ لیکن سلطنت کی زیر دست توسیع کے ساتھ مورخوں کی نظر بھی وسیع ہوتی گئی۔ سب سے پہلے تو نسبت بڑا مصالحوہ جمع کیا گیا۔ ایسے سفر جو احادیث کے جمع کرنے یا نظم و نسق کی غرض سے یا محض نئی چیزوں کے دیکھنے کے شوق میں کئے جاتے تھے تاریخ و جغرافیہ کے علوم کے لئے زیادہ مفید ثابت ہوئے یہ نسبت حج و زیارات کے سفروں کے تحقیقات کے نئے طریقے نکالے گئے جو علم کا ماحذر روایات کو قرار دیتے تھے اسی باریکی کے ساتھ جس سے صرف دھوکا انضباط ہوا تھا۔ تاریخ کی منطق بنی جو مشاہدہ کے وسیع میدان کی لامتناہی تقسیم کرتی تھی جس میں ساری تاریخ اقلیم کو ایک نظر میں دیکھنے کی سہولت کے مقابلہ میں جزوی نقش و نگار پر زیادہ توجہ کی گئی تھی اور جواہل مشرق کی نظریں ارسطو کی خشک اور صیغہ منطق سے کہیں زیادہ خوشنما تھیں۔ بہت سے لوگ روایات کو (جنکی جہان بین علی طور پر ایسی نہیں ہوتی تھی جیسی اصولاً ہونی چاہئے تھی) حواس کی شہادت کے مساوی قرار دیتے تھے اور عقل کے احکام سے جنہیں غلطی کی گنجائش ہے قابل ترجیح سمجھتے تھے۔

ایسے لوگ ہر زمانے میں تھے جو غیر جانبداری سے متضاد روایتیں ساتھ ساتھ نقل کر دیتے تھے۔ بعضے اپنے زمانہ کے جذبات اور ضروریات کا لحاظ رکھتے ہوئے عداوت پر کم و بیش مدلل حکم لگانے سے باز نہیں رہتے تھے۔ انسان اکثر زندگی کی یہ نسبت تاریخ سے زیادہ آسانی سے سبق لیتا ہے۔

تحقیقات کے نئے موضوع اور نئے انداز خیال پیدا ہوئے، جغرافیہ میں بعض جگہ مثلاً آب و ہوا کے بیان میں سائنس کے مسائل داخل کر لئے گئے۔ تاریخ نے اپنی تحریک کے دائرے میں ذہنی زندگی، عقائد و اخلاق، علوم و ادبیات بھی لے لئے۔ دوسری قوموں سے واقفیت حاصل ہونے کی بدولت تقابل کی تحریک ہوئی۔ چنانچہ ایک بین الاقوامی "انسانی" عفر پیدا ہو گیا۔

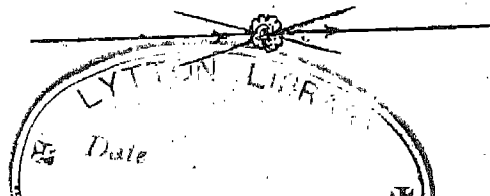
"انسانی" مشرب کا ایک نمائندہ مسعودی ہے (وفات ۹۵۶)۔ وہ ہر چیز سے جہاں انسان سے تعلق ہے دلچسپی اور ذوق رکھتا ہے۔ سب کسں وہ ان لوگوں سے سبق لیتا ہے جن سے اس کا سابقہ پڑتا ہے۔ اس لئے اس کی کتب میں جس میں اُس کی نمائندگی کی زندگی گذرتی ہے بنیاد نہیں ہے۔ اس کی تسکین نہ تو زندگی اور عقائد کے تنگ حلقہ عمل سے ہوتی ہے نہ فلسفہ کے پادروں کا کارے۔ وہ اپنے ذہن کو بچان کو جانتا ہے اور آخر دم تک جبکہ وہ وطن سے دور مصر میں اپنے بڑھاپے کے دن کاٹ رہا تھا اس کی وجہ تسلی اور اُس کی روح کی دو اتار بچ کا مطالعہ تھا۔ تاریخ اُس کے نزدیک جامع علم ہے جس کا فلسفہ یہ ہے کہ جو کچھ ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے اس کی حقیقت ظاہر کی جائے۔ علوم دنیوی اور اُن کا نسخہ و نمائندگی تاریخ کا موضوع ہے۔ بغیر اس کے دنیا کبھی کی برباد ہو گئی ہوتی کیونکہ علماء پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں لیکن تاریخ اُن کی ذہنی جدوجہد کے نتائج کو قلم بند کرتی ہے اور اس طرح ماضی کو حال سے ربط دیتی ہے۔ وہ بلا تعصب انسانوں کے حالات اور خیالات سے خبر دیتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ واقعات کی ترکیب اور تنظیم اور خود مصنف کی رائے کو معلوم کرنا یہ مسعودی ذی فہم ناظرین پر چھوڑ دیتا ہے۔

اُس کے بعد توفیق کے ساتھ ذکر کے قابل جغرافیہ داں مقدسی (یا مقدسی) زمانہ تصنیف ۹۸۵ء ہے جس نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا تھا اور اپنے زمانہ کی زندگی سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے طرح طرح کے پیشہ افتخار رکھتے تھے وہ سچ مچ کا ابو سعید زرقی تھا البتہ فرق اتنا ہے کہ اسکی سیاحت مقصد رکھتی تھی۔

اُس کا انداز تحریر نقادانہ ہے۔ وہ اُس علم کا قائل ہے جو تحقیق و تدقیق سے حاصل ہو نہ کہ روایتی عقائد یا خالص عقلی احکام کا۔ قرآن میں جو کچھ جغرافیہ کا ذکر ہے اُس کی تفسیر وہ عربوں کے محدود نقطہ نظر سے کرتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے تعلیم الناس علی قدر عقولہم کے مطابق اپنے کلام کو ہم آہنگ کیا ہے وہ اُن ملکوں کا ذکر کرتا ہے جنہیں اُس نے خود دیکھا تھا۔ اول نمبر پر وہ اپنے ذاتی تجربات کو رکھتا ہے پھر وہ جو اُس نے معتمد لوگوں سے سنا ہے۔ اُس کے بعد وہ جو اُس نے کتابوں میں پڑھا ہے۔ خود اس نے اپنی خصوصیات جو بیان کی ہیں اُن میں سے یہ چند جملے جمع کئے گئے ہیں۔

”میں نے علوم متداولہ اور علم الفرائض کا درس دیا ہے۔ منبر پر بیٹھ کر وعظ کیا ہے۔ مسجد کو صلائے اذان بلند کی ہے۔ میں علماء کی مجالس اور زماں کی ریاضت میں شریک رہا ہوں۔ میں نے صوفیوں کے ساتھ مشورہ کیا ہے۔ راہبوں کے ساتھ ولیہ کھایا ہے اور جہاز رانوں کے ساتھ چہارے کھانے کا فرہ چکھا ہے۔ کبھی میں محکم احتیاط تھا اور کہیں میں نے جان بوجہ کرام کھانے کھائے ہیں۔ میں لبنان کے مارک اللہینا لوگوں کے ساتھ پھر راہبوں اور دربار شاہی میں رہا ہوں۔ میں لڑائی میں شریک رہا ہوں اور جاسوسی کے الزام میں قید بھی ہوا ہوں۔ آج میں حلیل القدر سلاطین اور وزراء کا مشیر تھا اور کل فراقوں کے گروہ میں شامل تھا یا بازار میں خرده فروشی کرتا تھا۔ میں نے غت و احترام کا لطف اٹھایا ہے لیکن اسی طرح گالیاں بھی سنی ہیں اور جب مجھ پر کفر یا جرم کا شبہ کیا گیا ہے تو قسم کھانے کی ذلت بھی اٹھائی ہے۔“

ہم آج اس کے عادی ہیں کہ اہل مشرق کو حالت سکون میں اشیاء کا نظارہ کرتے اور عقائد و اخلاق میں آباد اجداد کا پیر و سمجھیں۔ یہ خیال پوری طرح اب بھی صحیح نہیں ہے لیکن تاریخ اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں آجکل سے بدرجہا زیادہ غلط ہوتا جبکہ یہ لوگ اس قابل تھے کہ نہ صرف دنیا کے نفاس کو بلکہ بنی نوع انسان کے ذہنی خزانوں کو اپنے قبضہ تصرف میں لائیں۔



بَابُ سُوْم - فِیْثَا غُوْرْثِیْ فِیْلِسَفَہ

۱۔ فِیْلِسَفَہ فِطْرَت

اقلیدس اور بطلیموس۔ بقراط اور جالینوس۔ ارسطو کی بعض تصانیف اور فلاطونی و لوفینا غورثی
مذہبوں کی کثیر التعداد کتابیں۔ یہ سرمایہ تھا عربوں کے فلسفہ فطرت کا۔

یہ دراصل ایک طرح کا عامی فلسفہ تھا جو زیادہ تر حراں کے صاحبوں کے توسط سے شیعوں اور دوسرے
فروں میں پہنچا اور جس نے بالآخر نہ صرف درباری حلقوں، بلکہ عام طور پر تعلیم یافتہ اور نیم تعلیم یافتہ لوگوں
کی تعداد کثیر کو اپنا گرویدہ کر لیا۔ ارسطو (مگر منطقوں) کے ارسطو کی تصانیف مثلاً علم حوادث الجواہر اس
کی طرف منسوب رسالہ "السموات" "العالم"، کتاب الطیر، کتاب النفس وغیرہ وغیرہ سے تفصیلی مطالب
انہ کے لئے۔ لیکن سارے فلسفہ کا مغز فیتا غورثی۔ فلاطونی۔ زینونی اور عہد متاخر کے الکیما اور نجوم کے
ماہروں کے خیالات سے بنا تھا تجسس اور حسن عقیدت کی انسانی صفات جو مخلوقات میں اسرار الہی کا
مشاہدہ کرتا چاہتی ہیں انہوں نے ان علوم کی طرف اُس سے کہیں زیادہ توجہ کی جتنا اعلیٰ ضروریات کا
تقاضا تھا کیونکہ یہ ضروریات تو صرف تقسیم میراث اور تجارت کے لئے کسی قدر حساب اور زمانہ کے اوقات کا
تعیین کرنے کیلئے تھوڑی سی بہت تک محدود تھیں تمام دنیا سے علم حاصل کیا گیا۔ اس سے اُس اصول
کا پتہ چلتا ہے جسے مسعودی نے نہایت خوبی سے ان الفاظ میں ادا کیا ہے "اچھی چیز کے آگے تسلیم خم کرنا
چاہئے۔ خواہ وہ دشمن کے پاس نہ ہو یا دوست کے پاس" اور امیر المومنین علیؑ سے یہ قول منقول ہے دنیاوی
علم و دانش مومنوں کی گھڑی ہوئی بھیڑ ہے اُسے واپس لو خواہ کافروں ہی سے کیوں نہ ہو۔

فلسفہ اسلام میں علوم ریاضی کا امام فیتا غورثی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یونانی عناصر کے ساتھ منہدی

بھی ملے ہیں لیکن سب کچھ نو فیا غور ٹی نقطہ نگاہ کے ماتحت ہے۔ چنانچہ کہا جاتا تھا کہ بغیر علوم ریاضی حساب اقلیدس، ہیئت اور موسیقی کی تحصیل کے کوئی شخص حکیم یا عالم طیب نہیں ہو سکتا۔ نظریہ عدد سے، جو علم مساحت سے بہتر سمجھا جاتا تھا کیونکہ وہ قوت مشاہدہ سے کم تعلق رکھتا ہے اور زمین کو بقول ان لوگوں کے حقیقت اشیاء سے قریب تر کر دیتا ہے، عجب عجب قسم کے گورکھ و صندے نبائے جاتے تھے۔ خدا بدیہی طرز پر ایک کا عدد ہے جو ہر چیز کا مبداء ہے وہ خود عدد نہیں ہے لیکن تمام اعداد کی علت ہے لیکن فلسفہ فطر کے ماہر چار کے عدد کو جو عناصر کا عدد ہے سب پر ترجیح دیتے تھے۔ کچھ دن کے بعد زمین و آسمان کی کوئی چیز ایسی نہیں تھی جو چار حصوں اور جلوں میں یا چار باب کے رسالوں میں نہ ہو۔

ریاضی سے آسانی ہیئت و نجوم تک قدم بڑھا۔ قدیم مشرقی نظام کو جس کا پتہ لگایا گیا تھا نبیؐ ہی کے زمانہ میں نشو و نما دیا گیا تھا لیکن نبیؐ عباس کے زمانہ میں اُس میں بہت ترقی ہوئی۔ اس کی بعض ایسے نظریات پیدا ہوئے جو تنزیل وحی کے خلاف تھے اور اس لئے علمائے دین انھیں کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے۔ مومن کی نظر صرف خدا اور عالم یا دنیا اور عقبی کے تعادل پر رہنا چاہئے لیکن نجومیوں کے نزویک دو عالم تھے ایک سماوی اور ایک ارضی اور خدا اور عالم لاموت ان دونوں کے ماورا۔ اب یہ اجرام سماوی اور تحت قمری اشیاء کے باہمی تعلق کے انداز تصور پر موقوف تھا کہ ان خیالات سے معقول علم ہیئت بنتا یا نیالی علم نجوم۔ نجوم کے خط سے بالکل آزاد صرف چند نفوس تھے۔ یعنی جب تک کہ علوم پر نظام بطلمیوسی کی حکومت تھی ایک جاہل کے لئے ان مہلات کا مضحکہ اڑانا سہل تھا لیکن ایک محقق عالم کے لئے ان کا رد کرنا مشکل تھا۔ اُس کے لئے تو یہ دنیا اور اُس کی زندگی آسمانی قوتوں کا منظر آسمانی نور کا پرتو، اور ابدی نور کی کرنوں کی صدائے بازگشت تھی۔ جو شخص ستاروں اور کردوں کی ارواح کی طرف تصور اور ارادہ منسوب کرتا تھا وہ انہیں قدرت الہی کا قائم مقام جانتا، یعنی اُن کی حرکت کو خیر و شر کی علت سمجھتا تھا اور اُن کے اجرام کے محل سے (جس کے ذریعے وہ اپنی توانیں کے مطابق دنیا کو متاثر کرتے تھے) مہنوا لے واقعات معلوم کرتا تھا۔ بعض لوگ اس مجازی قدرت کے خواہ عقلی وجہ سے خواہ ذیل کے ارسطاطالیسی عقیدہ کی بنا پر قائل نہ تھے کہ اجرام سماوی خالص قوت

خیال رکھنے والی ارجح میں جو اراک اور ارادہ اور اس لئے تمام محسوس تعینات سے بالاتر ہیں چنانچہ اُن کا مبارک اثر مجموعی طور پر کائنات کی ہی بودی کا ضامن ہے لیکن کبھی کسی انفرادی شخصیت یا انفرادی واقعہ سے اُس کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔

سائنس کے میدان میں مسلمان علماء نے وسیع ذخیرہ جمع کیا ہے لیکن جتنے علمی ترتیب و تدوین کئے ہیں وہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ منفرد عاوم میں جتنے نشوونما کا ذکر ہیاں نہیں کیا جاسکتا، روایات کی پابندی کی جاتی تھی۔ خدا کے تعالیٰ کے علم و دانش اور قدرت کی جو روح کائنات کی ایک قوت یا مظہر بھی جاتی تھی اگر سازشی ثابت کرنے کے لئے لکھیا جانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ تعویذ اور نفوس کے اثرات کا امتحان ہوتا تھا۔ انسانی اور حیوانی روح پر موسیقی کے اثر کی تحقیق کی جاتی تھی، قیافے کے متعلق مشاہدوں، عالم خواب اور عالم رویا، رمالی اور پیشگوئی کے عجائبات کی تعبیر پر بھی توجہ تھی۔ قدرتی طور پر دلچسپی کا مرکز انسان کی ذات بحیثیت "کائنات مختصر" کے تھی۔ اُسے عالم امکان کے عناصر اور قوی کا جامع سمجھا جاتا تھا۔ جمل انسان کا سب سے اہم حصہ روح سمجھی جاتی تھی۔ روح کائنات کے ساتھ اُس کے تعلق اور اُس کا مرکز دل میں ہو۔ نے پر بھی بہت کچھ غور و فکر کیا گیا۔ بعض لوگ جالینوس کے پیرو تھے لیکن بعض اُس سے آگے بڑھ چکے تھے اور حواس خمسہ ظاہری کے مقابل میں حواس خمسہ باطنی کے قائل تھے۔ مع اور اسرار قدرت کے جبکہ علم کی ابتدا ا فو لونس تائری کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

یہ یہی بات ہے کہ ریاضی اور سائنس کی تحصیل میں مذہب کی تعلیم کو مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جاسکتا تھا تاہم عقلی علوم اپنے پیروں پر کھڑے ہوتے ہی ہمیشہ عقائد کے لئے خطرناک تھے۔ علم ہیئت کے ساتھ آسانی سے قدم عالم یعنی مادے کے غیر حادث اور ازل سے متحرک ہونے کا خیال منسلک ہو سکتا تھا اور اگر حرکت سماوی قدیم مانی جائے تو ارضی تعبیرات بھی قدیم ہیں۔ ان میں سے اکثر کی تعلیم ہے کہ قدرت کی تعلیم قدیم ہے، نوع انسان بھی قدیم ہے اور ایک دائرے میں گردش کیا کرتی ہے۔ دنیا میں کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی اور انسانوں کے شعور اور خیالات کی بھی اور چیزوں کی طرح تکرار ہوا کرتی ہے۔ جن چیزوں کا کھنا کرنا یا جاننا ممکن ہے وہ پہلے کبھی ضرور موجود تھیں اور پھر وجود میں آئیں گی۔

ان خیالات پر خوب بحث اور بحث طعن طعن ہوئی لیکن علم کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔
فن طب البتہ اس سے زیادہ مفید معلوم ہوتا تھا۔ اس کے قدردان ذی مرتبہ لوگ تھے (میں کی
وجہ ظاہر ہے) اس امر میں کہ خلفائے مستعد و استخاص کو یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے لئے مقرر کیا، طب
کی قدردانی کو کچھ کم دخل نہ تھا اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ریاضی اور سائنس کے مسائل اور
منطق کا اثر طب پر پڑا۔ قدیم طب کا رجحان اس طرف تھا کہ اُس محبوبہ مترجم جو بزرگوں کے وقت سے
جلی آتی تھی اور مجرب نسخوں پر عمل کرے۔ لیکن نویں صدی کی جدید سوسائٹی طبیب سے فلسفیانہ علم و
فضل کی طالب تھی اُس کے لئے ضروری تھا کہ وہ اغذیہ - لذائذ اور دواؤں کی ”طبیعیات“ سے واقف
موجود جسم کی غلطیوں کو جانتا ہو اور ستاروں کے اثرات کا علم تو لابد تھا۔ طبیب نجومی کا بھائی تھا اور اس سے
مربوب رہا کرتا تھا کیونکہ اُس کے علم کا موضوع طبابت سے بہتر سمجھا جاتا تھا۔ اسے کیمیا گردوں کے آگے ڈاکٹر
ادب تہ کرنا اور ریاضی منطق کے اصول پر اپنے فن کا استعمال لازم تھا۔ نویں صدی کے لوگوں کے لئے
(جو علم کے پیچھے دیوانے تھے) یہ کافی نہیں تھا کہ انسان قیاسی منطق پر بسنے خیال، عقیدہ اور کردار کی
بنیاد رکھے بلکہ وہ چاہتے تھے کہ علاج بھی قیاس کی رو سے کیا جائے واثق باللہ (۸۴۲ تا ۸۴۷ء) کے
دربار میں اصول طب پر اسی طرح بحث ہوا کرتی تھی جیسے علم العقائد اور علم الفرائض پر۔ دریافت طلب یہ
امر تھا کہ آیا جالینوس کی تصانیف کی سند سے طب کی بنیاد روایات - تجربہ اور عقل سے پرکھے ہوئے علم پر
ٹھہرتی ہے یا اس کا دار و مدار منطقی قیاس کے توسط سے ریاضی سائنس کے مسائل پر ہونا چاہئے۔ نویں
صدی کے فضلا اس فلسفہ فطرت کو جس کا ہوا سرسری طور پر ذکر کیا گیا ہے مذہبی علم کلام کے تقابلیں
مطلق فلسفہ کہا کرتے تھے اور فیثاغورثی کے لقب سے ملقب کرتے تھے۔ یہ فلسفہ دسویں صدی تک بھی
پہنچا اور اس کا اہم ترین نمائندہ مشہور و معروف طبیب (ذکر یا رازی تھا) (سال وفات ۹۲۳ یا ۹۲۲)
اس کی پیدائش رے میں ہوئی۔ اُس نے ابتدا میں ریاضی کی تعلیم پائی اور آگے چل کر نہایت سرگرمی کے
ساتھ طب اور فلسفہ فطرت کی تحصیل کی۔ علم کلام کی طرف اُسے رغبت نہ تھی منطق وہ صرف اول نا لولہ
کی ابوابی اشکال تک جانتا تھا۔ ایک عرصہ تک اُس نے اپنے وطن اور بعد میں مہتمم شفا خانہ کے فرائض

انجام دے۔ اُس کے بعد سفر کرتا رہا اور مختلف بادشاہوں کے دربار میں مقیم رہا۔ منجھوا اور دوسروں کے وہ سامانی بادشاہ منصور بن اسحق کے دربار میں بھی رہا تھا جس کے نام پُرس نے ایک طب کی کتاب بھی معنون کی۔

رازی طبابت کے پیشہ کو اور اُس تعلیم کو جو اُس کے لئے ضروری ہے بہت دقیق سمجھتا ہے۔ کتابوں کی ہزار سالہ دانش کی قدر وہ کسی فرد کے تجربوں سے جو اُسے اپنے مختصر زمانہ حیات میں حاصل ہوئے زیادہ کرتا ہے لیکن ان تجربات کو بھی منطقیوں کے نتائج پر جو تجربہ کی کسوٹی پر نہ کسے جابجے ہوں، ترجیح دیتا ہے۔

روح اور جسم کے تعلق کا تعین اُس کے نزدیک روح کرتی ہے چنانچہ روح کے کیفیات اور امراض کا اندازہ صورت دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔ طبیب کو جسم کے ساتھ ساتھ روح کا معالج بھی ہونا چاہیے چنانچہ اُس نے روحانی طب، ایک طرح کے روحی علم الاغذیہ کی تدوین کی۔ اس میں اس نے شرع اسلام کے احکام مثلاً شرب کی ممانعت وغیرہ کی پرداہ نہیں کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی عیش پرستی اُسے یاس مشرب بنادیا تھا کیونکہ اُس کے نزدیک دنیا میں بدی نیکی سے زیادہ ہے اور لذت الم کے نہ ہونے کا نام ہے۔

خواہ رازی۔ ارسطو اور جالینوس کی کتنی سی قدر کرتا ہو ان کی تصانیف کے سمجھنے کی اُس نے کوئی خاص کوشش نہیں کی۔ وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ کیمیا بنانے میں مشغول رہتا تھا۔ کیمیا کو وہ ایک سچا فن سمجھتا تھا جو مادہ اولیٰ کے وجود پر مبنی ہے۔ جہاں تک فلسفیوں کی رسائی نہیں ہو سکی ہے اُس کا اعتقاد تھا کہ فیتاغورت۔ دیمقرطیس۔ ارسطو اور جالینوس نے بھی علم کیمیا کا استعمال کیا ہے۔ ارسطو ایسی درس کے خلاف اُس کا عقیدہ تھا کہ جسم میں خود حرکت کی اصل موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر یہ خیال تسلیم کر لیا گیا ہوتا اور اس کی مزید نشوونما ہوتی تو یہ سائنس کے لئے بہت مفید ہوتا۔

رازی کی مافوق الطبیعیات کا مرکز وہ برائے نظریات ہیں جنہیں اُس کے ہمعصر انکسائوس۔ ابن قلیس مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اُس کے نظام کی چوٹی پر پانچ اصول ہیں جو مساوی حد تک قدیم اصول ہیں خالق۔ عالمگیر روح۔ مادہ ادلی۔ مکان مطلق اور زمان مطلق یا لامتناہی دوران۔ یہ پانچ چیزیں حقیقی وجود رکھنے والے عالم کے ضروری تعینات ہیں۔ منفرد حیات ایک مادہ پر دلالت کرتے ہیں اور

مختلف محسوس اشیاء کی ترکیب مکان پر پھر وہ تغیرات جن کا ہمیں احساس ہوتا ہے، ہمیں زمانے کے ماننے پر مجبور کرتی ہیں۔ جاندار ہستیوں کے وجود سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ روح موجود ہے اور چونکہ جاندار ہستیوں میں سے بعض کو عقل عطا ہوئی ہے یعنی ان میں یہ صلاحیت ہے کہ فہم کو معراج کمال پر پہنچائیں۔ ہم مجبور ہوتے ہیں کہ ایک عاقل و دانا خالق پر ایمان لائیں جس کی عقل نے ہر چیز کی بہترین ترتیب اور تنظیم کی ہے۔ چنانچہ باوجود اپنے پانچ اصول کے قدیم ہونے کے رازی خالق کا ذکر کرتا ہے اور آفرینش کی تاریخ بھی بیان کرتا ہے یعنی پہلے ایک بسیط خالص روح کا نور پیدا کیا گیا۔ یہ ارواح کا مادہ تھا جو نوراً بسیط معقول جوہر ہیں۔ یہ مادہ نور یا عالم بالا جہاں سے کہ روہیں نازل ہوئی میں عقل یا ایزدی نور انور بھی نکلتا ہے۔ نور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی کی خدمت کے لئے (نفس یا) روح حیوانی پیدا ہوئی لیکن بسیط ذہنی نور کے ساتھ ساتھ ابتدا ہی سے ایک مرکب بھی موجود تھا۔ جسم ہے جس کے سایہ سے چار طبیعتیں خشکی۔ تری۔ گرمی۔ سردی نمودار ہوئیں۔ پھر ان چار طبیعتوں سے تمام اجسام ارضی اور اجرام سماوی بنے لیکن یہ سب نازل سے ہو رہا ہے اور اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیونکہ خدا کبھی بغیر فعالی کے نہ تھا۔

رازی کو دو فرقہوں سے مناظرہ کرنا پڑا۔ وہ ایک طرف تو اسلامی توحید سے دست و گریباں تھا جو کسی قدیم روح۔ مادہ یا مکان کی روادار نہیں۔ اور دوسری طرف دہریہ نظام سے برسرِ پیکار تھا جو کسی خالق عالم کو نہیں مانتا۔ یہ نظام جس کا ذکر مسلم مصنفین (ظاہر ہے کہ قرار واقعی حقارت کے ساتھ) اکثر کرتے ہیں۔ اگرچہ بہت سے نمائندے رکھتا تھا لیکن ان میں سے کسی کو کوئی اہمیت حاصل نہیں تھی۔ دہریوں کو مادہ پرست و عیش پرست، خدا کا منکر، تناسخ کا قائل کہا جاتا ہے لیکن ان کی تعلیم تفصیل کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ یہ حال دہریوں کو اس کی ضرورت نہ تھی کہ تمام موجودات کا وجود ایک اصل سے ہونا ثابت کریں جو ذات کے لحاظ سے روحانی۔ غیر مادی اور فعل کے اعتبار سے خلاق ہے اور اسلامی فلسفہ اور علم العقائد میں خفیف حد تک بھی مصالحت ہونے کے لئے اسی چیز کی ضرورت تھی۔ اس کے لئے فلسفہ فطرت موزوں نہ تھا کیونکہ اسے فطرت کے کثرت آسا اور اکثریتِ نظام پرست زیادہ

دلچسپی تھی بہ نسبت تمام اشیاء کی واحد اسل کے لیکن نوافلاطونی اور سلاطانیسیت جس کے منطقی مافوق الطبعی غور و فکر کی غرض یہ تھی کہ موجودات کا وجود ایک اعلیٰ ترین ذات سے ثابت کیا جائے یا تمام اشیاء کا ایک برترین جوہر فعال پیدا ہونا دکھایا جائے اس مقصد کے لئے بہتر تھی۔

تاہم قبل اس کے کہ ہم اس انداز خیال کی طرف جنوین ہی سدی سے نمودار ہونا شروع ہو گیا تھا رُخ کریں ہمیں ایک اور کوشش کا ذکر کرنا ہے جو علم العقائد کو فلسفہ فطرت کے ساتھ سمو کر فلسفہ مذہب بنانے کے لئے کی گئی۔

۲۔ بصرہ کے اخوان الصفا

مشرق میں جہاں ہندو بہب سلطنت کے اندر ایک اور سلطنت بنایا کرتا تھا سیاسی پارٹیوں کو اپنے اراکین پیدا کرتے تھے ایک مذہبی فرقہ کی صورت اختیار کرنی پڑتی تھی۔ اصولاً تو اسلام انسانوں میں کسی قسم کے امتیاز کی طرح کی ذات بات یا مراتب کو تسلیم نہیں کرتا تھا لیکن دولت اور تعلیم کا سبب کبیں ایک ہی اثر ہوتا ہے چنانچہ ان کے اثر سے ایمان کے مدارج اور علم کے مراتب مقرر ہوتے گئے جن کے لحاظ سے جماعت یا پارٹی کی تقسیم ہوتی تھی چنانچہ مخفی جماعتیں، کم سہوین جن کے مختلف مدارج ہوتے تھے۔ رب سے اعلیٰ مرتبہ کی جماعت کی ایک پوشیدہ تعلیم تھی جس کا سبب بڑا حصہ نوافلاطونی فلسفہ فطرت سے ماخوذ تھا۔ یہ لوگ اپنے مقصد یعنی سیاسی قوت کے حاصل کرنے کے لئے ہر وسیلہ کو جائز سمجھتے تھے۔ محرم راز لوگوں کے سامنے قرآن کی تفسیر شامی حیثیت سے کی جاتی تھی۔ اگرچہ یہ مخفی دانش ان لوگوں کی طرف منسوب کی جاتی تھی جن کے نام انجیل یا قرآن میں موجود ہیں لیکن اہل میں اس کے پردہ میں شونی فلسفی تھے فلسفہ کا کایا بلٹ کر کے اسے سیاسی اساطیر بنا دیا گیا۔ وہ علوی ارواح جو کلمہ کے نزدیک ثوابت و سائر میں موجود تھیں ان کا مجسمہ سیاست حاضرہ میں انسانی ذاتیں نیکیں جن کا مذہبی فرض یہ قرار دیا گیا کہ وہ ایک ارضی سلطنت کے قیام میں مدد دیں جس کی بناءً عدل پر ہو۔ ان جوہرؤں کا جن کے یہ مقاصد تھے

ہماری صدی کی ان آغوشوں سے مقابلہ ہو سکتا ہے جو محدود ذہنی آزادی رکھنے والے ملکوں میں قائم ہوا کرتی تھیں اور جن کا قائم سالن کمپو کا مشرب تھا۔

ایسی ایک تحریک کا بانی نویں صدی کے نصف آخر میں قرامطہ فرقہ کا سردار عبداللہ ابن میمون تھا۔ یہ ایک ایرانی طبیب معالج عیشیم تھا جس نے فلسفیان فطرت کے حلقہ درس میں تعلیم پائی تھی اسے یہ سلیقہ حاصل تھا کہ خوش اعتقاد اور آزاد خیال لوگوں کو ایک ہی رشتہ میں مربوط کر کے سلطنت عباسیہ کے انہدام کی کوشش کرے۔ کوئی اسے شیعہ باز سمجھتا تھا اور کوئی مقدس زاہد یا فلسفی۔ کہا جاتا تھا کہ اس کا رنگ سپید اس لئے ہے کہ اس کا مذہب اس خالص نور کا عقیدہ ہے جس تک روحوں کو ارضی تناسخ کے بعد معراج ملیگی۔ جسم کو ذلیل اور مادی چیزوں کو حقیر سمجھنے اور اہل جماعت میں املاک کے مشترک ہونے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اسی طرح اس بات کی تلقین ہوتی تھی کہ ہر ممبر دل و جان و جماعت کا مہر ہے اور اپنے سے ہر ممبروں کی اطاعت کرے (کیونکہ جماعت میں مختلف مدارج تھے۔ خدا۔ عقل۔ نفس۔ مکان اور زبان کے سلسلہ مراتب کے لحاظ سے تاریخ عالم میں اور جماعت کے نظام میں تنزیل وحی کے مختلف درجے سمجھے جاتے تھے)۔

قرامطہ فرقہ کی جدوجہد کامرکز کو ذہ اور بصرہ تھے۔ ہیں دسویں صدی کے نصف آخر میں بصرہ میں ایک چھوٹی سی جماعت ملتی ہے جس میں چار مدارج تھے۔ معلوم نہیں اس برادری کو اپنی نظریہ یحییٰ بن قسیم کو علی طور پر جاری کرنے میں کہاں تک کامیابی ہوئی۔ ابتدائی درجہ پندرہ سے تیس سال تک کی نوجوانوں کا تھا جن کی تہذیب نفس قانون فطرت کے مطابق کی جاتی تھی۔ بحیثیت شاگردوں کے ان پر اپنے استادوں کی پوری اطاعت واجب تھی پھر تیس سے چالیس سال تک ان کے لوگوں کو دنیا داری کی تعلیم دی جاتی تھی اور انہیں اشیاء کا مجازی علم حاصل ہوتا تھا۔ تیس سے چالیس سال تک ان کی عمر میں عالم کے الہی قانون سے کما حقہ واقفیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ پیرمردوں کا مرتبہ تھا آخر کار سب سے اعلیٰ درجہ میں جبکہ انسان کی عمر پچاس سے نچاؤ کر جاتی تھی تو اسے فرشتوں کی طرح اشیاء کی اصل حقیقت کا غور حاصل ہوتا تھا۔ کہا جاتا تھا کہ اس وقت انسان فطرت۔ درس اور شروع سے بالا

ہوتا ہے ۔

ان برادریوں کی بدولت اُس زمانہ کے علوم کی درجہ بدرجہ ترقی کرنے والی قاموس ہم تک پہنچی ہے یہ کیا دن (ابتداء میں شاید بچا پس) مضامین منتسل ہے جو مطلب کے لحاظ سے مختلف اور مختلف لوگوں کی تصنیف ہیں چنانچہ مولفوں یا مدیروں کو سب میں اتحاد اور تطابق پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی لیکن پھر بھی عام طور پر اس معلم میں انتخابی غنا سطر کا رنگ پایا جاتا ہے جو فلسفہ فطرت پر مبنی ہے اور سیاسی بنیاد رکھتا ہے۔ اُس کی عبارت ریاضی کے مباحث سے جنہیں سببوں اور حرفوں کی طلسم بندھی کی گئی ہے شروع ہوتی ہے۔ اور منطق و طبیعیات سے گذرتی ہوئی دیگر چیز کو روح اور اُس کے قویٰ پر متحول کرتے ہوئے، آخر میں صوفیانا حرازا انداز سے عرفان الہی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔ اس میں اول سے آخر تک ایک مظلوم فرقہ کی فریاد کا رنگ ہے اور سیاسی پہلو صاف نمایاں ہے۔ ہمیں اب بھی ہموڑا نسبت اندازہ ہو سکتا ہے اُن مصائب اور مظالم کا جن کا نشاء معلم نگار یا اُن کے پیشرو تھے، اُن امیدوں کا جو یہ لوگ رکھتے تھے اور اُس صبر کا جسکی یہ یقین کرتے تھے وہ اس روحانی فلسفہ سے تسکین اور نجات کے طالب تھے یہ ان کا مذہب تھا۔ برادری والوں کو مرتے دم تک وفادار رہنے کی تاکید تھی کیونکہ دوسروں کی بھلائی کے لئے جان دینا ہی سچا جہاد ہے۔ اس زندگی کے مقدس سفر میں (جسے وہ بچ سے تشبیہ دیتے تھے) ہر شخص کو مع اپنے پورے فوٹہ کے دوسرے کی مدد کرنا چاہئے۔ بیروں کو اپنے مادی اموال اور دانشمندیوں کو اپنی روحانی دولت میں سے دوسروں کو حصہ دینا چاہئے۔ پھر بھی علم، جس حیثیت سے کہ وہ قاموس میں موجود ہے، زیادہ ترا علیٰ درجہ کے محرم راز لوگوں کے لئے مخصوص کر دیا گیا تھا۔

لیکن جہاں تک پہنچتا ہے بصرہ کے اخوان الصفا اور ان کی بغداد والی شاخ کے ممبرانی زندگی اسن وامن کے ساتھ بسر کرتے تھے۔ اس برادری والوں کو قرامطہ سے غالباً وہی نسبت تھی جو اسن وامن حامیان پیغمبر کو شاہ بیت المقدس کے مخالفان پیغمبر سے تھی۔

متاخرین میں سے اخوان الصفا کے اراکین اور معالم کے مؤلفین کی حیثیت سے ہیں حسب ذیل

لوگوں کا نام ملتا ہے۔ ابوسلیمان محمد بن مشر البستی جو المقدسی بھی کہلاتا ہے، ابوالحسن علی ابن ہارون ابو جانی، محمد ابن احمد النضر جو رسی العونی اور زید ابن رفاعہ۔ ان لوگوں کی جدوجہد کے زمانہ میں اپنی دنیوی طاقت شیعہ خاندان آل بویہ کی طرف منتقل کر چکی تھی (۶۹۴ء)۔ غالباً اس واقعہ سے معلم کی اشاعت میں آسانی ہوئی کیونکہ اس میں شیعوں اور معتزلہ کے تعلیمات اور فلسفہ کے مسائل کو ملا کر ایک عام پسند نظام بنایا گیا تھا۔

اخوان الصفا خود اپنی زبان سے انتہائیت کا اعتراف کرتے ہیں وہ تمام اقوام و مذاہب کی دانش جمع کرنا چاہتے تھے۔ نوح اور ابراہیم، سقراط اور افلاطون، زرتشت اور عیسیٰ، علی اور محمد ان کے پیغمبر ہیں۔ سقراط، ایسک اور ان کے حواریں اور پیردان علی کا احترام اس حیثیت سے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے عقلیت کے عقیدہ کی حمایت میں شہید ہوئے۔ وہ کہتے تھے کہ شرع اپنے لفظی احکام کے اعتبار سے عوام کے لئے اچھی چیز ہے۔ یہ ایک دوا ہے کہ زور اور مرضی روحوں کے لئے؛ لیکن قوی نفوس کے لئے فلسفیانہ خیالات ہیں جسم موت کا مندر ہے۔ موت کے معنی ہیں خالص روحانی زندگی کے لئے دوبارہ جی اٹھنا۔ یہ اُن لوگوں کے لئے ہے جو اپنی زندگی میں فلسفیانہ خیالات کی بدولت بے فکری کی نیند اور خواب غفلت سے بیدار ہو جاتے ہیں۔ بھید بھکار کے ساتھ عمدہ متاخرہ کی یونانی، یہودی، عیسائی اور ایرانی یا ہندوستانی اصل کی قصہ کہانی سے ان مطالب کو اور بھی زور دیا گیا ہے۔ تمام فانی چیزیں محض مٹانی دھو دھکتی ہیں۔ اذعان مذہب اور طفلانہ خیالات کی شکستہ عمارتوں کی بنیاد پر ایک روحانی فلسفہ کی عمارت کھڑی کر دی گئی ہے جو بنی نوع انسان کے تمام علم و کمال کا، جہاں تک کہ وہ اخوان الصفا کے دائرہ نظر میں ہے، احصاء کرتی ہے۔ ان کے فلسفہ کا مقصد ہے کہ جہاں تک انسان کے لئے ممکن ہے اُس کی روح خدا کی مافیل ہو جائے۔

دورانِ تحریر میں، ایسے دھو سے جبکہ سمجھا دشواریں، اخوان الصفا کے خیالات کا منہ فیانہ پہلو کسی قدر دھیا ہو جاتا ہے لیکن انسانی سوسائٹی اور اذعان مذہب کی تنقید سب سے زیادہ پہلے دھمی سے انہوں نے کتاب الانسان والحيوان میں کی ہے۔ جہاں وہ جانوروں کی آڑ میں وہ انہیں کہہ جاتے

ہیں تنگ کہنے میں، انسانوں کو پس و پیش ہوتا ہے۔ ان لوگوں کی انتخابی سیرت اور بتیاعہ تقسیم الہاب کے سبب سے ان کے فلسفہ کا بیان ایک آئینگی کے ساتھ شکل ہے تاہم ذیل میں ہم سب سے اہم باتوں کو ایک سلسلہ میں لاتے ہیں (اگرچہ اس میں کہیں کہیں ربط کا رشتہ کس قدر ڈھیلا ہے)۔

یہ قول معلم نگاروں کے انسان کی جدوجہد کی دو قسمیں ہیں علوم اور فنون۔ علم کہتے ہیں موضوع خیال کی "صورت" کو جو عالم کی روح (عقل) میں موجود ہوتی ہے یعنی مادہ کے حقیقی عنصر کا عظیم لطافت اور روحانیت میں برتر وجود۔ بخلاف اس کے فن نام ہے "صورت" کے صنایع کے دل سے نکل کر مادہ میں ظہور پزیر ہونے کا۔ علم طالب کے دل میں بالقوہ موجود ہوتا ہے لیکن اس کے فعل میں آتے کے لئے ایسے استاد کی معلمی درکار ہے جس کے ذہن میں علم حقیقت کی حیثیت سے موجود ہو۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ استاد اول کو علم کہاں سے ملا۔ اخوان الصفا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ کے قول کے مطابق تو انسان نے غور و فکر سے حاصل کیا ہے اور علماء دین کہتے ہیں کہ وحی کے ذریعہ سے اُترتا ہے لیکن ہمارے نزدیک علم حاصل کرنے کے مختلف طریقے یا وسیلے ہیں چونکہ نفس طبعاً جسم اور عقل دنیا کے درمیان واقع ہے اس لئے قدرتی طور پر علم کے تین منبع ہیں نفس اُن چیزوں کا علم جو اس کے ماتحت ہیں حواس کے ذریعہ، اُن کا جو اس سے مافوق ہیں منطقی استنباط سے اور خود اپنا عقلی ملاحظہ یا بلا واسطہ مشاہدہ سے حاصل کرتا ہے۔ خود اپنی ذات کا علم سب سے زیادہ یقینی اور قابل ترجیح ہے۔ جب علم انسانی اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو اسے اپنے نہایت محدود ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اس لئے قدم و عدوت عالم کے مسائل پر ایک دم سے غور کرنا نہیں شروع کر دینا چاہئے بلکہ پہلے سادہ تر مسائل کے حل کرنے کی مشق کرنا چاہئے۔ صرف ترک دنیا اور عمل نیک کے ذریعے نفس بند ریح اعلیٰ ترین ذات کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ علوم دنیا میں سے علم اللسان، شاعری، تاریخ اور علم دین و علم العقائد کی تعلیم کے بعد فلسفیانہ تعلیم کی ابتدا یا سنی سے ہونا چاہئے۔ یہ علوم زیادہ تر نو فیا غورشی سمبندی انداز میں بیان کئے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کو اس موقع پر اس بات سے بڑی مدد ملی کہ عربی حروف تہجی کی تہذیب ۲۸ = ۲۸ = ۲۸ ہے بجائے واقعات سے بحث کرنے کے تمام علوم میں اول سے آخر تک نفسی قیاسا

اور عددی تناسب کا خیالی طلسم بنایا گیا ہے۔ علم حساب اعداد کی تحقیق بحیثیت اعداد نہیں کرتا بلکہ ان کی تاسیس سے بحث کرتا ہے بجائے اس کے کہ مظاہر کے شمار کا ذریعہ عدد کو بنایا جائے اشیا کی تعبیر نظام اعداد سے کی جاتی ہے۔ نظریہ اعداد حکمت الہی ہے جو اشیا سے مافوق ہے کیونکہ اشیا اعداد کی نقل میں بنائی گئی ہیں۔ تمام چیزیں جو وجود رکھتی ہیں یا خیال کی جا سکتی ہیں ان سب کی اصل مطلق ایک کا عدد ہے اس لئے علم الاعداد سارے فلسفہ کی ابتدا میں وسط میں اور آخر میں جامع میزی اور اس کے مشاہدہ میں آنے والی اشکال اس کام میں آتی ہیں کہ تبدیوں کے لئے سمجھنے میں آسانی پیدا کریں لیکن سہلی اور سچا علم حساب ہے تاہم جامیٹری کی تقسیم بھی دو حصوں میں ہوتی ہے محسوس جامیٹری جس کے موضوع خطوط سطحات اور اجسام ہیں اور خالص یا معقول جامیٹری جس میں اشیا کے حجم یا خواص طول، عرض اور عمق کی بحث ہوتی ہے۔ مقصد جامیٹری اور حساب دونوں کا یہ ہے کہ روح کو محسوسات سے بٹھا کر معقولات کی طرف متوجہ کیا جائے۔

اُس کے بعد وہ ہمیں ستاروں کا مشاہدہ کراتے ہیں، علم نجوم میں تمام اُس نگار ہمارے سامنے نہایت سے زیادہ عجیب و غریب ایک حد تک متضاد تعلیم پیش کرتے ہیں اور ان سے اس کے سوا اور کچھ توقع بھی نہیں ہو سکتی تھی۔ اول سے آخر تک یہ یقین موجود ہے کہ ستارے نہ صرف مرنے والے واقعات بتاتے ہیں بلکہ دنیا کے تمام واقعات پر ان کا بلا واسطہ اثر بھی پڑتا ہے۔ مشتری، زہرہ اور شمس کا اثر سجد ہے بخلاف اس کے زحل، مریخ اور قمر کا نقص ہے۔ عطارد کے خواص میں سداوت اور نحوست مخلوط ہیں۔ عطارد علوم کا مالک ہے۔ ہمارا علم اسی کی بدولت ہے اور نیک و بد دونوں کا بیاڑچ ہے۔ ہر اور سیارہ بھی اسی طرح اپنی تاثیر کا دائرہ رکھتا ہے اور اگر انسان قبل از وقت نہ مر جائے تو یہ کیا جیگر اپنی زندگی میں تمام اجرام سماوی کے اخراجات محسوس کرتا ہے۔ مگر اُس کے جسم کے نشوونما کا کفیل ہے عطارد اُس کے ذہن کی تربیت کرتا ہے۔ اس کے بعد اُس پر زہرہ کی حکومت ہوتی ہے۔ شمس اُسے بال بچے، دولت یا حکومت دیتا ہے۔ مریخ خیرات اور نعمت۔ بھرہ مشتری کے سایہ میں مذہبی ریاضت کے ذریعے سفر آخرت کی تیاری کرتا ہے اور زحل کی تاثیر سے اُسے دائمی سکون حاصل ہوتا ہے لیکن بہت

سے لوگ کافی عرصہ تک زندہ نہیں رہتے یا اس قابل نہیں ہوتے کہ اپنے قدرتی نھا کا ایک سلسلہ میں مداخلت
نشد و نما ہوئے دیں۔ اس لئے خدا نے اپنے فضل سے ان پر عیروں کو نازل کیا ہے جن کی تعلیم پر عمل کے
انسان باوجود ناموافق حالات کے اپنے نفس کی تکمیل کر سکتا ہے۔

معلم نگاروں کے نزدیک منطق ریاضی سے ملتا جلتا علم ہے یعنی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول
کی طرف لجاتی ہے اُسی طرح منطق بھی طبیعیات اور مافوق الطبیعیات کے درمیان میں اپنا عمل رکھتی ہے۔
طبیعیات کا موضوع اجسام ہیں منطق کا خالص ارواح۔ منطق میں ارواح کے تصورات اور اجسام کے
ادراکات احوال ہمارے نفس میں ہوتے ہیں دونوں کی تبت ہوتی ہے۔ تاہم منطق کا درجہ اہمیت اور
جامعیت کے لحاظ سے ریاضی کے بعد ہے کیونکہ ریاضی ”سمہ ملاک پیچھے کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی عین
ذات ہے بخلاف اس کے منطق جو عقلی تصورات پر مبنی ہے جسم اور عقل کے درمیان محض ایک واسطہ ہے
اشارہ کا تعین اعداد کے لحاظ سے ہوتا ہے لیکن ہمارے ادراکات اور تصورات کا اشارہ کے لحاظ سے۔

افوان الصفا کے منطقی خیالات فروریوس کے دینا چہ اور واسطو کے قاطیغوریاس۔ یاری ریاضیا
اناوطیقا سے تعلق رکھتے ہیں نئی باتیں ان میں کوئی نہیں ہے یا اس بھی تو مبت کم۔

فروریوس کے پانچ الفاظ میں ایک چھ لفظ فرد کا اضافہ غالباً تناسب کے لحاظ سے کر دیا گیا ہے
ان میں سے تین جنس انواع اور فرد خارجی کہلاتے ہیں اور بقیہ تین فصل تخصیص اور غرض تصوری
تعینات کے نام سے موسوم ہیں۔ ابواب جنس کے تصورات ہیں جن میں سے پہلی جوہر اور باقی نو احوال
کو ظاہر کرتی ہیں۔ علاوہ اس کے تصورات کا پورا نظام انہیں انواع میں تقسیم کر کے تیار کیا گیا ہے۔ علاوہ تقسیم
کے تین اور منطقی منہاج ہیں تحلیل، تعریف اور استنباط۔ تحلیل متبدلیوں کا منہاج ہے کیونکہ اس سے منفرد
اشارہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ باریک منہاج جس سے کہ ہم معقولات پر دسترس پا سکتے ہیں
تعریف ہے۔ اس پر انواع اور تفسیر منہاج استنباط پر انجاس کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

اشارہ کے وجود کا علم ہمیں حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن حقیقت اشارہ کا غور و فکر کے ذریعہ
سے۔ حواس سے ہم جو کچھ علم حاصل کرتے ہیں وہ حروف تہجی کی طرح مبت کم ہیں۔ اس سے اہم تر عقلی علم

ہے جسے الفاظ سے تشبیہ دی جاسکتی ہے لیکن اہم ترین ان اصولوں سے مستنبط کئے ہوئے تصدیقات ہیں جنہیں ذہن انسانی خود حاصل کرتا ہے یا دوسری جگہ سے لیکر اپنا بنالیتا ہے نہ کہ وہ علم جو اسے فطرت سے یا وحی الہی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تمام عالم کا وجود خدا کی ذات سے، جو اعلیٰ ترین وجود ہے جو تمام اختلافات اور ہر طرح کے تقابل سے بیاں تک کہ جسم اور روح کے تقابل سے بھی بالاتر ہے، بذریعہ صدور کے قرار دیا جاتا ہے۔ اگر بیج میں کہیں آفریش کا ذکر آگیا ہے تو اسے محض مذہبی اصطلاحات کی رعایت سمجھنا چاہئے۔ ہستیوں کی تریب اس طرح کی جاتی ہے (۱) عقل فعال (۲) عقل منفعل یا روح مطلق (۳) مادہ اول (۴) طبیعت فعال روح مطلق کی ایک قوت (۵) جسم مطلق جسے مادہ ثانی بھی کہتے ہیں (۶) کرات مساوی کا عالم (۷) تحت قمری دنیا کے عناصر (۸) ان عناصر سے مرکب معدنیات، نباتات اور حیوانات۔ یہ آٹھ ہستیاں خدا کے واسطے کو، جو ہر چیز میں اور ہر چیز کے ساتھ ہے، ملا کر اعداد اولی کے مساوی کو اصلی ہستیوں کا شمار پورا کرتی ہیں۔

عقل۔ روح۔ مادہ اولیٰ بسیط ہیں لیکن جسم سے مرکب ہستیوں کی سرحد شروع ہو جاتی ہے۔ بیاں ہر چیز یا تو ہیولی ہے یا صورت۔ جوہر ہے یا عرض۔ اول جوہر ہیولی اور صورت ہیں اول اعراض یا خواص مکان حرکت اور زمانہ ہے جنہیں اخوان الصفا کے اصول کی بنا پر صد اور نور کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ مادہ واحد ہے۔ کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتا ہے جوہر کو تعمیری مادی اور عرض کو مصوریہ یا عقلی صورت بھی کہتے ہیں۔ قاموس انبیا منشاء وضاحت کے ساتھ سنیں ظاہر کرتی۔ البتہ یہ ہے کہ یہ جوہریت "خاص" سے زیادہ "عام" میں تلاش کرتی ہے اور ہیولی پر صورت کو ترجیح دیتی ہے۔ جوہری صورت مادہ میں مقید ہونے سے اس طرح جھکتی ہے جیسے کوئی پیکر خالی۔ صورت مادے کے ادنیٰ عالم میں آقاؤں کی طرح جدھر جی چاہے گھومتے ہیں۔ ہیولے اور صورت میں کسی اندرونی علاقہ کا نشان تک سنیں ملتا۔ یہ نہ صرف خیال میں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہو سکتے ہیں۔

اس سے اخوان الصفا کی تاریخ فطرت کا بھی ایک خاکہ کھینچ جاتا ہے۔ لوگوں نے انہیں دسویں صدی کے پروان دار دن کہا ہے۔ اس سے بڑھکر غلط کوئی بات نہیں ہو سکتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قاموس نگاروں کے نزدیک فطرت کے مختلف طبقات ہیں۔ ایک اوپر کی طرف چڑھنے والا مربوط سلسلہ موجود ہے لیکن اس علاقہ کا تعین جسم کی ساخت کے اعتبار سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ اندرونی صورت یا جوہر روح کے اعتبار سے۔ صورت پُر اسرار طریقہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف اور اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اس میں یہ تبدیلیاں نہ اندرونی قوانین کے مطابق ہوتی ہیں اور نہ خارجی اعتبار سے مطابقت کے لحاظ سے بلکہ ستاروں کی تاثیر سے اور کم سے کم انسانوں کے بیاں نظری اور عملی عہد و جہد کی بنا پر آج کل کی اصطلاح میں ارتقاء کی تاریخ بیان کرنا اخوان الصفا کے ارادے سے نسبت بعید تھا مثلاً وہ صاف الفاظ میں اس پر زور دیتے ہیں کہ یہ نسبت مندر کے گھوڑا اور ہاتھی انسان سے زیادہ مشابہ ہیں حالانکہ جسمانی ساخت مندر ہی کی انسان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ ان کے نظام میں جسم محض ایک ضمنی چیز ہے۔ جسم کی موت کے معنی ہیں روح کی دلاوت۔ صرف روح فعال سہتی ہے جو اپنے لئے جسم پیدا کرتی ہے۔

اس طرح سے اخوان الصفا کا فلسفہ فطرت نفسیات سے جاملتا ہے۔ بیاں ہم صرف روح انسانی (نفس) کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہ ”مجمہ“ کا مرکز ہے جس طرح عالم انسان اکبر ہے، اسی طرح انسان عالم اصغر ہے۔

انسانی نفس کا صدور روح عالم سے ہوا ہے اور تمام افراد کی رو میں ملکر ایک جوہر بناتی ہیں جسے انسان مطلق یا روح انسانیت کہہ سکتے ہیں لیکن ہر ایک روح مادے میں پوشیدہ ہے اور بتدریج غیر مادی بنتی ہے۔ اس کام کے لئے اس میں بہت سی طاقتیں اور قویٰ موجود ہیں۔ ان میں سے نظری قویٰ سب سے برتر ہیں کیونکہ علم ہی روح کی جان ہے۔

بچہ کا نفس ابتدا میں مثل ایک سادہ ورق کے ہوتا ہے جو ادراک۔ حواس خمسہ اُسے پہنچاتے ہیں اس کا تصور و تخیل کے سامنے کے حصہ میں کیا جاتا ہے۔ نیچے کے حصہ میں اُس پر حکم لگایا جاتا ہے اور پیچھے

کے حصہ میں وہ محفوظ کر لیا جاتا ہے۔ اُس کے بعد قوتِ ناطقہ اور فنِ تحریر کے ذریعے، جنہیں ملا کر باطنی حواس کی تعداد پانچ ہو جاتی ہے وہ ضمنی جبکہ تصور کیا گیا تھا حقیقت کا لباس پہنتا ہے۔

حواسِ ظاہری میں سے سامعہ باصرہ پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ مؤخر الذکر جو موجود لمحہ کا غلام ہے صرف اُسی چیز سے تعلق رکھتا ہے جو حواس کے سامنے موجود ہے بخلاف اس کے سامعہ گزری ہوئی چیز کا بھی حامل ہے۔ اور کراتِ سادی کی ہم آہنگی کا حصہ رکھتا ہے۔ سامعہ اور باصرہ ملکر حواسِ عقلی بناتے ہیں جن کی جدوجہد زمانہ کی قید سے آزاد ہے۔

درآئیکہ حواسِ ظاہری انسان اور حیوان میں مشترک ہیں۔ قوتِ فیصلہ نطق اور عمل میں مخصوص انسانی عقل کا اظہار ہوتا ہے یہ نیک و بد میں امتیاز کرتی ہے اور اسی کے احکام کے مطابق قوتِ ارادی فیصلہ کرتی ہے لیکن نطق روح کی علمی زندگی کے لئے حاصلِ محبت رکھتا ہے۔ کوئی مطلب جب کا اظہار کسی زبان کے کسی لفظ سے نہیں ہو سکتا وہ سرے سے موضوع خیال ہی نہیں ہو سکتا۔ لفظ خیال کا جسم ہے اور بے اس کے خیال کا وجود ناممکن ہے۔

لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ معنی اور لفظ کا یہ تعلق اخوان الصفا کے اور خیالات سے کیسے مطابق ہو سکتا ہے۔ اپنے اعلیٰ درجہ پر پہنچ کر اخوان الصفا کی تعلیم فلسفہ مذہب بن جاتی ہے۔ اُن کا مقصد علم اور زندگی فلسفہ اور عقیدہ میں مطابقت دکھانا ہے۔ اس معاملہ میں انسانوں میں بہت اختلاف ہے معمولی آدمی کو ظاہری نماز کی ضرورت ہے لیکن جس طرح معمولی انسانوں کی روح حیوانات اور نباتات کی روح سے افضل ہے اُسی طرح فلسفی اور پیر کی روح اُن کی روح سے افضل ہے۔ خالص فرشتوں کی روح بھی اسی زمرہ میں ہے۔ اعلیٰ مدارج پر پہنچ کر روح عوام الناس کے ادنیٰ مذہب سے اور اُن کے محسوس تصورات اور رسم و رواج سے بھی بالا ہو جاتی ہے۔

اخوان الصفا مذہب عیسوی اور زردشتی کو زیادہ مکمل وحی سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ محمد ایک صحرا نشین جاہل قوم پر نازل کئے گئے تھے جس کے ذہن میں نہ تو دنیا کے حسن و جمال کا اور نہ آخرت کی روحانی سیرت کا صحیح تصور تھا۔ قرآن کے ہر درجہ محسوس اصطلاحات کی، جو اُس قوم کی سمجھ کے

انداز سے اختیار کئے گئے تھے، اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو روحانی تاویل کرنا چاہئے۔

لیکن ادر فوموں کے مذاہب میں بھی خالص حقیقت نہیں ہے۔ ان سب سے بالا ایک عقلی عقیدہ ہے جسکو اخوان الصفا مافوق الطبیعی پہلو سے ثابت بھی کرنا چاہتے ہیں وہ خدا اور اُس کے اولین مخلوق عقل فعال کے درمیان پرچینیت برزخ کے ایک قانون کائنات، ناموس الہی کو رکھتے ہیں۔ یہ ایک رحیم خالق کا فیض عام ہے جسے کسی کی بدی منظور نہیں ہے۔ قمار خدا۔ دوزخ کے عذاب وغیرہ ایسے عقائد کو اخوان الصفا خلاف عقل قرار دیتے ہیں۔ ان عقائد سے روح کو تکلیف ہوتی ہے۔ جاہل گنہگار روح کے لئے اسی زندگی میں اُس کا جسم دوزخ ہے برخلاف اُس کے بازخواست کے معنی میں جسم اور روح کی مفارقت اور قیامت کی عظیم بازخواست روح مطلق سے عید ہو کر خدا کی طرف رجوع کا نام ہے۔ تمام مذاہب کا مقصد خدا تک پہنچنا ہے۔

اخوان الصفا کا علم الاخلاق راہبانہ روحانی رنگ رکھتا ہے۔ اگرچہ یہاں بھی وہ انتخابی بن جاتا ہے۔ اُس کی رُو سے انسان کے افعال نیک اُس وقت کہلاتے ہیں جب وہ اپنی طبیعت اصلی کی پیروی کرتا ہے۔ قابل تحسین روح کا آزاد عمل ہے۔ سبند بدہ وہ کام ہے جو غور و فکر کے بعد کیا جائے اور مستحق جزا یعنی کرات سماوی کے عالم میں پہنچا دینے والی ناموس الہی کی پابندی ہے۔ اُس کے لئے عالم بالا پر پہنچنے کی آرزو ضروری ہے اُس لئے سب سے افضل نیکی محبت ہے جو محبوب اول یعنی خدا سے وصل کی طالب ہے اور موجودہ زندگی میں مذہبی رواداری اور تمام مخلوقات کی حفاظت میں مصروف رہتی ہے۔ اُس کی بدولت دنیا میں اطمینان خاطر۔ آزادی قلب اور صلح کُل نصیب ہوتی ہے اور آخرت میں دائمی نور تک معراج۔

ان سب باتوں کے بعد ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہئے کہ جسم کا ذکر اس قدر برائی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ہماری اصلی حقیقت کا نام ہے روح۔ ہماری زندگی کا مقصد ہونا چاہئے کہ سفر طریقی طرح محبت کی اسپرٹ اور حضرت مسیح کی طرح محبت کے قانون کو اپنا دستور العمل بنالیں۔ تاہم جسم کی حفاظت اور حیر گری بھی کرنا چاہئے تاکہ روح کو کامل نشوونما کی فرصت ملے۔ اِس معاملہ میں اخوان الصفا

انسانی تعلیم و تربیت کا ایک نصب العین قائم کرتے ہیں جس کے خط و حال مختلف قوموں کی زندگی کو مآخذ میں یعنی مکمل اخلاقی حیثیت سے انسان کو نسلًا مشرقی ایرانی، عقائد میں عرب و مسلمان، تعلیم میں عوامی و باہلی، تجربہ میں عبرانی، زہد میں عبرانی علوم میں یونانی، مکتشف اسرار میں ہندی لیکن اپنی سناری زندگی میں صوفی ہونا چاہئے۔

اس طرح سے علم اور عقیدہ میں جو مصالحت کرنے کی کوشش کی گئی تھی اُس سے کسی فرقہ کی بھی تسلی نہ ہوئی۔ اخوان الصفا کی تفسیر قرآن کو نہ ہی مشکلیں اسی حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے جس سے ہمارے زمانہ کے علماء دین کا ووٹ ٹاسٹ ٹائٹل کی تاویلات انجیل کو دیکھتے ہیں اور جن لوگوں کو ارسطو کی تعلیم سے زیادہ غالب برہ ملا تھا وہ قاموس کے فیثاغورثی۔ فلاطونی انداز کی نسبت وہی خیال رکھتے تھے جو آج کل کا کوئی فلسفہ کا پر و فیسر حضرات پر اور علوم مخفی کے متعلق رکھتا ہے لیکن تعلیم یافتہ یا نیم تعلیم یافتہ عوام الناس پر اخوان الصفا کی تصانیف یا کسی اور شکل میں اُن کے خیالات نے گہرا اثر کیا جس کا قوی ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ قاموس کے علمی نسخے بہت کثیر تعداد میں اور زیادہ تر اب سے سوڑے دن پہلے کے لکھے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اسلامی دنیا کے اندر اکثر فرقوں میں مثلاً ہاشمیہ وغیرہ وغیرہ کے بیان نفس الامر میں ہم انہیں تعلیمات کو بار بار دیکھتے ہیں۔ یونان کا فلسفہ مشرق میں زیادہ تر اسی شکل میں چمکا، درآسمان لیکہ ارسطو کے درسی فلسفہ کو صرف اپنے مربی فرمانرواؤں کے دربار میں فروغ حاصل ہو سکا۔ جلیل القدر مکمل غزالی نے اخوان الصفا کی حکمت کو آسانی سے عوام کا فلسفہ کھکڑا ل دیا۔ لیکن اُس میں جو اچھی باتیں تھیں اُن کے لینے میں تاثر نہیں کیا۔ انہوں نے ان لوگوں کے دائرہ خیال سے اُس سے زیادہ اخذ کیا ہے جتنا کہ وہ اعتراف کرتے ہیں۔ اور لوگوں نے بھی خصوصاً قاموس کی قسم کی کتابیں لکھنے والوں نے ان مضامین پر نصف کیا ہے۔ قاموس کا اثر اسلامی مشرقی ممالک میں آج تک باقی ہے۔ اس کتاب کے نسخے میں مقام بغداد ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ ملا دئے جانے کا کوئی نتیجہ نہیں ہوا۔

باب چہارم

مشرق کے نو فلاطونی اور ارسطاطالیسی حکماء

۱۔ کندی

کندی کئی پہلوؤں سے مغربی متکلمین اور اپنے زمانہ کے نو فینا خورنی فلاسفہ فطرت سے علاوہ رکھتا ہے اور ہم اُس کا ذکر رازی سے پہلے اُن لوگوں کے سلسلے میں کر سکتے تھے لیکن راویوں نے بالاتفاق اُس کا ذکر اول پر و ارسطو کی حیثیت سے کیا ہے۔ اُس کے درست ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ (اس حکیم کی معدودہ چند نامکمل تصنیفات کی بنا پر جو ہم تک پہنچی ہیں) آگے چلکر کیا جائے گا۔

ابو یعقوب ابن اسحاق الکندی عرب نسل سے تھا اور اپنے نسبت سے ہم عمروں سے جو عرب تھے امتیاز کے لئے حکیم عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا سلسلہ نسب قدیم شاہانِ کندہ سے ملاتا تھا۔ اُسے اس کا حق تھا یا نہیں اس بحث کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ یہ حال جنوبی عرب کا قبیلہ بنی کندہ تمدن ظاہری میں بقیہ قبائل پر سبقت لے گیا تھا۔ اکثر بنی کندہ نے استباصی میں عراق (بابل) میں سستی بسالی تھی۔ ہمارا فلسفی اسی صوبہ کے شہر کوفہ میں جہاں اُس کا باپ عامل تھا پیدا ہوا۔ تعلیم اُس نے غالباً کچھ دن بصرہ میں اُس کے بعد بغداد میں یعنی اُس زمانہ کے بڑے علمی مرکزوں میں پائی۔ یہاں کی تعلیم کے اثر سے وہ ایرانی تمدن اور یونانی حکمت کی تدریس نسبت اسلامی عقائد کے زیادہ کرنے لگا۔ وہ یہاں تک کہتا تھا (غالباً دوسروں کے حوالے سے) کہ جنوبی عرب کے قبائل کا سورت اعلیٰ قحطان یونان کا بجائی تھا جسکی نسل سے اہل یونان تھے۔ اس طرح کی باتیں بغداد میں خلفائے عباسیہ کے دربار میں

کمی جاسکتی تھیں جہاں سنل و قوم کا امتیاز نہیں تھا اور قدیم یونانیوں کی سائنس کی جاتی تھی۔ یہ معلوم نہیں کہ کندی دربار میں کتنے دن اور کس عہدے پر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرنے پر مامور تھا اور دوسروں کے کچھ سہے ترجمہ میں اصلاح دیا کرتا تھا۔ منجملہ اور کتابوں کے اُس نے ارسطو کی مفروضہ و نیات میں اصلاح دی تھی۔ قیاس ہے کہ اُس کی نگرانی میں اُس کے بہت سے شاگرد اور ماتحت جن کے نام ہم تک پہنچے ہیں، اس کام میں مشغول تھے۔ یہ بھی جو سکتا ہے کہ اُس کے علاوہ دربار میں نجومی، طبیب یا منظم مالیات کی خدمت اُس کے سپرد ہو۔ آگے چلکر جب متوکل کے زمانہ میں کسٹرن خیال کا از سر نو دور دورہ ہوا تو وہ دربار سے خارج کر دیا گیا اور اُس کا بقیہ خانہ ایک عرصہ کے لئے ضبط کر لیا گیا۔ اُس کی سیرت کے متعلق روایت ہے کہ وہ ظامع بہت تھا لیکن یہ عارضہ تو کما جاتا ہے کہ اکثر طباع اور کتاب دوست لوگوں میں تھا۔ کندی کی سال ولادت کی طرح اُس کے سال وفات کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی وفات اُس حالت میں ہوئی جب وہ دربار شاہی سے معتبوب تھا یا کسی ادنیٰ عہدہ پر مقرر تھا۔ یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مسعودی جو اُس کی سجدہ قدر کرتا تھا اس معاملہ میں خاموشی اختیار کرتا ہے۔ نہایت اغلب ہے کہ وہ جیسا ایک اُس کی لکھی ہوئی نجوم کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے، ششمہ کے بعد تک زندہ تھا اُس وقت اہل نجوم زمانہ کے دور کے ختم ہونے کی خبر دیتے تھے اور قرامطہ اس سے فرمانروا خاندان کی پیشینگوئی کرتے تھے مگر کندی کو سلطنت سے اتنی مردت باقی تھی کہ اُس نے حکومت کی تھا کو جبکہ مخالف ستاروں کا قرآن تھا (۲۵۰) چار سو پچاس سال کی وسعت دیدی۔ اُس کے مرنے کا وقت اُس کو اطمینان حاصل ہو گیا اور تاریخ نے بھی نصف صدی تک اس حکم کو نباہا۔

کندی ہمہ گیر طبیعت رکھتا تھا اُسے اپنے زمانہ کے سارے علم فضل پر عبور تھا ممکن ہے کہ اُس نے جغرافیہ داں، مورخ تمدن، اور طبیب کی حیثیت سے نئے مشاہدات کئے ہوں اور ان سے دوسروں کو فیض پہنچایا ہو لیکن وہ ذہن خلاق ہرگز نہیں رکھتا تھا۔ اُس کے مذہبی خیالات معتزلی رنگ کے ہیں (یعنی اُس نے انسانی قوت عمل کے متعلق بحث کی ہے کہ آیا اُس کا وجود قبل سے

پہلے بتایا اُس کے ساتھ ہوا ۱۔ وہ صاف الفاظ میں خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیتا ہے۔ اُس
 عہد کے نظریہ (جو ہندی یا برہمنی کہلاتا تھا) کے خلاف کہ علم کا تہا اور کافی ذریعہ علم ہے۔ وہ پیغمبری
 کا حامی تھا لیکن اسے عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ بہت سے مذاہب کے نظام سرور و اہمیت
 رکھنے کے سبب سے اُسے اُن کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کی تحریک ہوئی۔ سب میں مشترک
 اُس نے اس عقیدہ کو پایا کہ دنیا ایک قدیم یک آہنگ علت سے وجود میں آئی جس کا اور اک تفصیل
 کے ساتھ ہمارا علم نہیں کر سکتا، لیکن اہل نظر کا فرض ہے کہ اس علت کو الٰہی چیز مانیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے
 انہیں اس کی ہدایت کی ہے اور پیغمبر بھی بھیجے ہیں جو مومنوں کے لئے راحت والی کا وعدہ اور کافروں
 کے لئے عذاب الیم کی وعید لیکر آئے ہیں۔ کندی اور اُس کے معاصرین کا اصلی فلسفہ سب سے پہلے ریاضی
 اور فلسفہ فطرت ہے جس میں نو فیتا غورنی اور نو فلاطونی عناصر ایک دوسرے سے غلط سمجھتے ہوئے ہیں اس
 کے نزدیک کوئی شخص بغیر ریاضی کی تحصیل کے فلسفی نہیں ہو سکتا اُس کی تصانیف میں سب سے
 اور حرفوں کے خیالی طلسم اکثر نظر آتے ہیں چنانچہ اُسے مرکب دواؤں کے اثر کو موسیقی کی طرح ہندی
 تناسب پر مبنی قرار دیا ہے۔ ہیاں سارا کھیل چاروں طبیعتوں (گرم۔ سرد۔ خشک اور تر) کے تناسب
 کا ہے۔ اگر کوئی دوا اول درجہ میں گرم ہے تو اُس میں مساوی درجہ کے مرکب کے مقابلہ میں دو چند
 گرمی، اگر دوسرے درجہ میں گرم ہے تو چار چہرہ ہونا چاہئے دقیق علیٰ ہذا۔ اس حکم میں بظاہر کندی
 نے جو اس خمسہ بالخصوص ذائقہ پر مہر دسا کیا تھا چنانچہ نہیں اُس کے ہیاں تناسب حیات کا خیال
 دھندلا سکتا ہے۔ لیکن اُس کا یہ خیال اگر اور بخل بھی ہو تو جس حیثیت سے اُس کے ہیاں ہر ریاضی
 کے گور کہہ دیندے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا باوجود اس کے کاروان نے جو عمدت نشات ثانیہ کا
 ایک فلسفی تھا اُسے اسی نظریہ کو سبب سے دنیا کے بارہ سب سے بڑے دقیق النظر فلسفیوں میں
 شمار کیا ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کندی کے نزدیک دنیا خدا نے تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے لیکن آفرینش
 کے فعل میں خدا اور عالم کے درمیان اوپر سے نیچے تک بہت سے واسطے ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے

ادنی چیز کی علت ہے لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اس سے اوپر ہے۔ دنیا کے سارے واقعات میں علت و معلول کا علاقہ موجود ہے جسکی بدولت ہم کسی علت (مثلاً اجرام فلکی) کے جاننے سے موبنے والے واقعات کی پیشینگوئی کر سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی ایک ذات کا کامل عرفان حاصل کر لیں تو ہم اُسے لے ایک آئینہ بن جاتی ہے جس میں ہمیں تمام عالم کا باہمی ربط نظر آتا ہے۔

اعلیٰ حقیقت اور فعال عقل میں ہوتی ہے۔ مادے کو وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے جو وہ چاہتی ہے خدا آسمان عقل اور مادی جسم کے درمیان روح ہے۔ اسی نے کرات مادی کی دنیا کو پیدا کیا ہے روح انسانی (نفس) اس روح کا صدور ہے۔ اپنی طبیعت کے لحاظ سے یعنی اپنے افعال میں روح انسانی جسم کی پابند ہے لیکن اپنی عقلی حقیقت میں اس سے آزاد ہے۔ اس پرستاروں کا اثر بھی جو عالم فطرت تک محدود ہے، نہیں پڑتا۔ آگے چلکر کندی کتا ہے "ہماری روح ایک بسیط لافانی جو ہر جہ جو عالم معقول سے عالم محسوس میں اتری ہے لیکن اُسے پہلی حالت کے یاد کرنے کی اجازت ہے اس کا یہاں جی نہیں لگتا کیونکہ وہ بہت سی ایسی ضروریات رکھتی ہے جو یہاں پوری نہیں ہوتیں اور اس لئے اُن کے ساتھ الم و درد کے احساسات ہوتے ہیں۔ اس عالم کون و فساد میں کسی چیز کو قیام نہیں ہے۔ یہاں انسان سے ہر لمحہ اس کی محبوب چیزیں جھین لی جاتی ہیں۔ قیام صرف عقل کی دنیا کو ہے اس لئے اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری خواہشیں پوری ہوں اور ہم اُن سے محروم نہ کئے جائیں جنہیں ہم غریزہ رکھتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ابدی دولت، خوف خدا، علوم اور اعمال حسنہ کی طرف توجہ کریں۔

کستری کے نظریہ علم میں بھی یہ اخلاقی، مافوق الطبعی دینی موجود ہے۔ اس نظریہ کی رو سے ہمارا علم یا محسوس ہوتا ہے یا معقول۔ اس کے درمیان جو تخیل یا تصور کی قوت ہے وہ قوت وسطی کہلاتی ہے۔ جو اس منفرد خواص یا مادی صورت کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن عقل عام محسوس یا نوع یعنی عقلی صورت کا ادراک کرتی ہے اور جس طرح نئے محسوس اور جس ایک چیز ہے اسی طرح عقل سے ادراک کی ہوئی نئے اور عقل ایک چیز ہے۔

سب سے پہلی بار روح یا عقل کا مسئلہ وہ صورت اختیار کرتا ہے جس میں اس نے تھوڑے

سے تفرک کے ساتھ تمام متاخرین مسلم فلسفیوں کے یہاں مقبولیت حاصل کی۔ اسلام کے سارے فلسفہ کی تاریخ میں ایک خصوصیت ہے جس طرح کہ مسیحی قرون وسطیٰ کے "عمومیات" کے مناظرہ میں ایک خارجی عملی مقصد کی جھلک نظر آتی ہے اسی طرح مسلمانوں میں خیال کرنے والی عقل کی بحث میں سب سے پہلے ذہنی تعلیم کی نفسی ضروریات کا اظہار ہوتا ہے۔

کندی عقل کی چار نہیں قرار دیتا ہے اولاً وہ عقل جو ہمیشہ حقیقی ہے اور دنیا میں تمام معقولات کی علت اور اصل ذات ہے یعنی خدا یا عقل اول۔ دوسرے عقل بحیثیت روح انسانی (نفس) کے اصلی نہاد یا قوت کے۔ تیسرے عقل بحیثیت نفس کی حقیقی جبلت یا ملک کے جس سے نفس ہر لمحہ کام لیتا ہے جیسے کاتب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیت فعل کے جس کے ذریعے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عقل کندی کے نزدیک انسانی فعل ہے درحالیکہ وہ قوت کے فعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علت اول کی بدولت ممکن کے موجود ہونے کو اس عقل پر موقوف سمجھتا ہے جو قدیم اور حقیقی ہے۔ حقیقی عقل ہمیں عالم بالا سے ملے اس لئے عقل سوم عقل مستفاد کہلاتی ہے۔ قدما کا اصولی خیال کہ اشیا کا علم خارج سے ہم تک پہنچتا ہے اس شکل میں یعنی عقل مستفاد کے (اس عقل کا جو ہمیں عالم بالا سے ملتی ہے) نظریہ کی صورت میں عرب فلسفہ کے توسط سے مسیحی فلسفہ تک پہنچتا ہے۔ بد قسمتی سے آخر الذکر فلسفہ کی رو سے بھی یہ نظریہ قریب قریب صحیح ہے۔ اس کا ایجاد کرنیوالا ذہن خلاق اصل میں نو فاطونیوں کا ارسطو ہے۔

انسان کے پاس سب سے اعلیٰ چیز جو ہے اُسے وہ ہمیشہ خدا یا دیوتاؤں کی طرف منسوب کرتا رہا ہے بھائی فقہ ہمیشہ انسانوں کے نیک افعال کو بلا واسطہ فعل الہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں لیکن فلسفیوں کے نزدیک علم عمل سے بڑھ کر ہے۔ عمل جس کا میدان ادنیٰ محسوس دنیا ہے ممکن ہے کہ انسان کی ملک ہو لیکن اس کا سب سے اعلیٰ علم یعنی عقل محض، عالم بالا سے نازل ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ عقل کا نظریہ جس حیثیت سے وہ کندی کے یہاں ہے سکندر افرویدی کی کتاب الروح جلد دوم کے "عقل" کے بیان سے ماخوذ ہے۔ لیکن سکندر صاف کہتا تھا کہ ارسطو کے نزدیک "عقول"

تین ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس کندی کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی رائے دی تھی جو خود اس کی ہی
ہیں۔ نو فیتا غورثی اور نو فلاطونی عناصر مل گئے ہیں۔ کسی نہ کسی طرح ہر چیز میں چار کا عدد نامیت کرنا اور
افلاطون اور ارسطو میں کچھ تباہی کرنا تباہی پیدا کرنا ضروری ہے۔

اب ہم مندرجہ بالا بیان کا خلاصہ کرتے ہیں۔ کندی مقرر فی عالم دین اور نو فلاطونی فلسفی تھا جو فرید پرایہ
نو فیتا غورثی خیالات بھی رکھتا تھا۔ اس کا نصب العین سقراط کی ذات تھی جس نے اثنیہ کی ثنویت کے نام
شہادت پائی۔ اس کے انجام اور اس کی تعلیم پر کندی نے کئی کتابیں لکھی ہیں۔ نو فلاطونی انداز سے
وہ ارسطو اور افلاطون میں تطابق کی کوشش کرتا ہے۔

تاہم روایات اس کی بابت کہتی ہیں کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے اپنی تصانیف میں ارسطو کی پیروی
کی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ قول بے بنیاد نہیں ہے۔ اس کی کتابوں کی طویل فہرست میں معتد بہ حصہ ارسطو
کے ذکر کا ہے۔ وہ صرف ترجمہ پر اکتفا نہیں کرتا تھا بلکہ جن کتابوں کا ترجمہ کرتا ان کا دقت نظر سے مطالعہ
اصلاح اور شرح بھی کرتا تھا۔ بہر حال ارسطو کی طبیعات اور سکندر افرودیسی کی شرح کا اس پر گرا اثر ہوا
ہے۔ اس کا پتہ اس طرح کے اقوال سے چلتا ہے کہ دنیا اہل میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوت قدیم ہے۔
حرکت دائمی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس زمانہ کے فلاسفہ فطرت اور اخوان الصفا کہتے تھے کہ مثلاً حرکت بھی
عدد کی طرح دائمی نہیں ہے۔

علاوہ اس کے کندی اپنے عہد کے عجائب پرست فلسفہ سے قطعاً پرہیز کرتا تھا کیونکہ وہ کیمیا کو
فریب کہتا تھا۔ وہ ان چیزوں کے کرنے کو انسان کے توانا ممکن سمجھتا تھا جنہیں صرف قدرت کر سکتی ہے
اس کی رائے میں جو کوئی بھی کیمیا بنانے کی کوشش کرتا ہے وہ یا تو دوسروں کو یا اپنے نفس کو دھوکہ دیتا
ہے۔ مشہور و معروف طبیب رازی نے کندی کے اس قول کی تردید کی کوشش کی ہے۔ معلم اور مصنف
دونوں کی حیثیت سے کندی کی جدوجہد زیادہ تر ریاضی، نجوم، جغرافیہ اور طب میں تھی۔ اس کا
سب سے زیادہ وفادار اور سب سے ممتاز شاگرد احمد ابن محمد ابن طیب السخی تھا (سال وفات
۸۹۹) جو عامل کے عہد پر ممتاز اور ضلیفہ معتضد باللہ کا دوست تھا جس کے تغافل یا خود رائی کاؤ

نکار ہوا۔ وہ علوم باطن اور نجوم سے ضعف رکھتا تھا اور کوشش کرتا تھا کہ آفریش کے عجائبات سے آفرینندہ کو پہچانے۔ اُسے جغرافیہ اور تاریخ سے بھی دلچسپی تھی۔ کنڈی کے ایک اور شاگرد ابومعشر نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے لیکن یحییٰ بن اُمّیہ کے نجوم کے کمال کے سبب سے تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اُسے فلسفہ کے ایک متعصب حریف کے چہرے سے ریاضی کی سطحی تحصیل کے بعد نجوم کا شوق پیدا ہوا اور سینتالیس برس کی عمر میں اُس نے کنڈی کی شاگردی کی۔ خواہ یہ واقعہ صحیح ہو یا غلط اس میں شبہ نہیں کہ اس طریقہ تعلیم سے صحیح اندازہ ہوتا ہے کہ عربی علوم کے نشوونما کی پہلی صدی میں لوگ کس جنس اور شوق کے ساتھ علوم کا کچھ تو سمجھ کر اور کچھ بے سمجھے سطحی مطالعہ کیا کرتے تھے۔

کنڈی کے متبعین نے ہرگز استاد سے زیادہ ترقی نہیں کی۔ اُس کے ادبی جدوجہد میں صرف منفرد اقوال ہم تک پہنچے ہیں۔ ممکن ہے کہ اخوان الصفا کے خیالات میں اس میں سے کچھ محفوظ رہا ہو لیکن علم کی موجودہ حالت میں اس کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ اشاراتی

دسویں صدی میں فلاسفہ فطرت اور منطقیین یا اافوق الطبیعیین میں امتیاز کیا جانے لگا۔ مؤرخانہ کا محتاج تسکین سے اور ان کا موضوع بحث طبیعی، سے جدا گانہ تھا۔ فین غورث کو انہوں نے ترک کر دیا تاکہ ارسطو کے جس حیثیت سے کہ وہ نوافلاطونی اس میں نظر آتا تھا اظہر شاگردی میں بنیادیں۔

ہیں اس معاملہ میں ذوق علمی کے دو باریوں سے بحث کرنی ہے۔ فلاسفہ فطرت کم و بیش قدرت کے اُن مظاہر سے دلچسپی رکھتے تھے جو بالکل واقفانی ہوں مثلاً جغرافیہ یا علم الاقوام۔ وہ ہر جگہ اشیاء کے اثرات کی تحقیق کرتے تھے تاکہ حقیقت سے کو محض اُس کے اثر سے پہچانیں۔ جب کبھی وہ فطرت، روح اور عقل سے گذر کر ذات الہی تک پہنچتے تھے تو اُس کا ذکر محض علت العللی یا خالق حکیم کی حیثیت سے کرتے۔ نئے جس کے فضل و کرم اور حکمت کا ثبوت اُس کے مخلوقات سے لیا ہے۔

اہل منطق کا انداز بالکل جدا گانہ ہے۔ منفرد واقعات اُن کے لئے محض ضمنی قیمت رکھتے ہیں۔

یعنی صرف اُس حد تک جہاں تک کہ وہ عام قوانین سے مستثنیٰ کئے جاسکیں اگر طبعیہ کما کر خیال اشیا کے اثرات ہیں تو منطقیہ اشیا کو اُن کے اسباب کے ذریعہ سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ انہیں ہر جگہ اشیا کے تصور کی (جو ان کے نزدیک سب سے اعلیٰ حقیقت ہے) تلاش ہے۔ دونوں کا تضاد اس سے ثابت ہو جائیگا کہ خدا کی اہم صفت ان کے نزدیک خالق حکیم ہونا نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔

زمانہ کے لحاظ سے منطقیہ طبعیہ کے بعد تھے چنانچہ مقررہ علم کلام میں پہلے خدا کے افعال کی اُس کے بعد اُس کی ذات کی بحث معرض غور میں لائی جاتی تھی۔

فلاسفہ فطرت کے اہم ترین نمائندے کی حیثیت سے ہم رازی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہ منطقی و افوق الطبعی مسائل فکری تہید کنڈی وغیرہ نے اٹھائی تھی اپنے نقطہ کمال پر رازی کے معاصر ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرکان ابن ازلیغ الفارابی کے یہاں پہنچے۔

فارابی کی ظاہری زندگی اور تعلیم کی بابت یقینی طور پر بہت کم کہا جاسکتا ہے۔ وہ ایک خاموش آدمی تھا جس نے حکومت کے سایہ میں اور آخر میں تصوف کے لباس میں اپنے آپ کو فلسفیانہ مشاہدے کی زندگی کے لئے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس کا باپ ایران میں سپہ سالار تھا۔ وہ وِسیج میں، جو ترکستان ماوراء جیون کے ضلع فاراب میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام تھا، پیدا ہوا۔ اُس نے بغداد میں تعلیم پائی اور کچھ دن تک اُس کا استاد ایک مسیحی یوحنا ابن حیلان نامی تھا۔ اُس کی تعلیم ادبیات اور ریاضیات یا سیمی قرون وسطیٰ کی اصطلاح میں فنون ثلاثہ اور علوم اربعہ، دونوں پر حاوی تھی۔ اُس کی ریاضی کی تحصیل کا ثبوت اُس کی چند تصانیف سے خصوصاً ان کتابوں سے جو موسیقی پر ہیں ملتا ہے مشہور ہے کہ وہ دنیا کی سب (ستر) زبانیں بول سکتا تھا۔ اُس کی تصانیف سے یہ ثابت ہوتا ہے جو عقلاً بھی اغلب ہے کہ وہ فارسی اور ترکی جانتا تھا۔ اُس کی عربی بہت واضح ہے اور لکشی سے خالی نہیں۔ البتہ اُس مرادف الفاظ اور ہم معنی فقرات کا جو شوق ہے اُس سے کبھی کبھی فلسفیانہ اصطلاحات کی وضاحت میں خلل پڑتا ہے۔

جس فلسفہ کے حلقہ میں فارابی داخل ہوا اُس کامرکز مرد کا مدرسہ تھا۔ مافوق الطبعی مسائل پر

یہ مقابلہ اہل حران اور اہل بصرہ کے زیادہ توجہ کرتا تھا۔

بغداد کو جہاں وہ عرصہ تک مقیم اور مصروف جدوجہد رہا ہے فارابی غالباً سیاسی مشکلات کے سبب ترک کر کے حلب میں جہاں سیف الدولہ کا باشند و شوکت دربار تھا مقیم ہوا۔ البتہ اُس نے اپنی عمر کا آخری حصہ دربار میں نہیں بلکہ کنج غولت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اُس نے بحالت سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں کے بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ میں جنازہ کی نماز پڑھی۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اُس نے اُسی برس کی عمر پائی۔ ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ عمر کو پہنچا ہو۔ اُس کے ہمصر اور ہم کتب البوسری نے اُس سے دس سال پہلے اور اُس کے شاگرد ابو زکریا یحییٰ نے ۹۶۲ء میں ۸۱ برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی تصانیف کا ذکر سنہ تصنیف کے لحاظ سے نہیں کیا گیا ہے۔ جبوٹے چھوٹے رسالے جن میں اُس نے متکلمین یا فلاسفہ فطرت سے مناظرہ کیا ہے اگر واقعی ہم تک اصلی حیثیت سے پہنچے ہیں تو وہ ضرور عامی یا نوعری کی تصنیف ہوں گے۔ اُس کا موضوع بحث ارسطو کی کتابیں تھیں اس لئے وہ مشرق میں معلم ثانی یا ارسطوئے ثانی کہلاتا ہے۔

اُس کے عہد سے ارسطو کی یا اُس سے منسوب تصانیف کی تعداد اور ترتیب معین ہو گئی ہے سب سے پہلے آئٹھ منطقی تصانیف ارفاطیغوریا س۔ باری ارمینیا س۔ اناطوطیقا الاول۔ اناطوطیقا الثانی۔ بطوطیقا۔ سوفسطیقا۔ ریطوریطقا۔ بوطیقا جن کے دیباچہ کے طور پر فروریوس کی البیاغوجی ہے۔ اُس کے بعد آٹھ فن طبیعیات کی کتابیں السماع الطبیعی، السماء والعالم، الکون والفساد، الآثار العلویہ، النفس الحسن المحسوس، النباتات، الحيوان اور آخر میں فی ما بعد الطبیعیۃ، الاخلاق، البولیطیا (سیاست مدن) وغیرہ ہیں۔

ارسطو کی مفروضہ الہیات کو فارابی اصلی کتاب سمجھتا تھا۔ نوافلاطونی انداز سے اور اسلامی عقائد کا کسی قدر لحاظ کرتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو میں تطابق کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ تنقید فارق نہیں ہے بلکہ مکمل تصور کائنات ہے۔ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے جو یہ مقابلہ علمی کے مذہبی حیثیت زیادہ رکھتی ہے وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور

افلاطون میں صرف انداز بیان کا اور عملی طرز زندگی کا فرق ہے۔ اُن کی حکمت ایک ہی ہے۔ وہ فلسفہ کے امام یعنی صاحب الامر ہیں اور چونکہ وہ دونوں آزاد اور اورینٹل ذہن رکھتے تھے فارابی کے نزدیک اُن کی متفقہ مذہب تمام جماعت اسلامی کے عقائد سے زیادہ وقعت رکھتی ہے جو ایک پستی کی اندھا دھند پیروی کرتی ہے۔

فارابی کا شمار اطباء میں ہوتا ہے لیکن ظاہر اُس نے کبھی مطلب نہیں کیا۔ اُس نے اپنے آپ کو ہم تن روح کے علاج کے لئے وقف کر دیا تھا۔ وہ صفائے قلب کو تمام فلسفیانہ غور و فکر کی بنیاد اور اُس کا غرہ سمجھتا تھا۔ حق پرستی پر وہ ہر صورت میں زور دیتا تھا خواہ اُس میں انسان کو ارسطو کے خلاف ہی کیوں نہ ہونا پڑے۔ بقول اُس کے متبادر منطق سے قوت حکم کی تربیت کرنا چاہئے تاکہ اُس سے سائنس اور علوم عقلی میں کام لیا جاسکے لیکن منفرد علوم کی فارابی کو بہت کم پروا تھی۔ اُس نے اپنی توجہ کامرکز منطق، مافوق الطبیعیات اور اصول طبیعیات کو بنایا تھا۔ فلسفہ اُس کے نزدیک حقیقت موجودات کا علم ہے جسے حاصل کر کے انسان خدا سے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہی ایک جامع علم ہے جو ہمارے سامنے دنیا کی ایک آنکھ تصویر پیش کرتا ہے فارابی سکھیں پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ شعور عام کی تصدیقات کی جانچ کئے بغیر مین پر اپنے دلائل کی بنا رکھتے ہیں۔ فلاسفہ فطرت پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ ہمیشہ چیزوں کے اثرات سے بحث کرتے ہیں اور حد و کئے تضاد سے گزر کر ”ہمہ“ کا ہم آنکھ عرفان نہیں حاصل کر سکتے وہ مقدم الذکر کے مقابل میں تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے ہم اُس کے تاریخی اور حکمی حیثیت کے کما حقہ ظاہر کرنے میں اُس وقت کامیاب ہونگے جب ہم پہلے اُس کی منطق، پھر مافوق الطبیعیات، پھر طبیعیات اور حکمت عملی کا ذکر کریں۔

فارابی کی منطق محض علمی خیالات کی تحلیل ہی نہیں ہے بلکہ اُس میں بہت سے اقوال زبان کے متعلق اور بعض نظریہ علم کے مباحث بھی شامل ہیں۔ صرف و نحو تو کسی ایک قوم کی زبان تک محدود ہوتی ہے لیکن منطق اس کے برخلاف تمام قوموں کی مشترکہ عقلی زبان سے بحث کرتی ہے۔ اُس کا کام یہ ہے کہ زبان کے مفرد اجزاء سے ترقی کر کے مرکبات تک، لفظ سے جملہ یا کلام تک پہنچے۔

سکھانا منطق کے موضوع کا حقیقت سے دو طرح کا تعلق ہے اس لئے اُس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں تصورات اور تعریفات ہیں اور دوسرے میں احکام و نتائج اور تصدیقات ہیں۔ تصورات کا ذکر تعریفات کے ساتھ مختص ظاہری حیثیت کے اعتبار سے ہے ورنہ اصل میں تصورات بجائے خود حقیقت سے کوئی علامت نہیں رکھتے یعنی نہ صحیح ہیں نہ غلط۔ یہاں تصور سے فارابی کا مقصود سبب طرین ذہنی عناصر خیال ہیں یعنی حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے منفرد اشیا کے اور اکات بھی اور خود نفس سے نکلے ہوئے تصورات بھی مثلاً واجب الوجود ممکن بلا واسطہ یقینی ہیں۔ انسان کی عقل کو اس طرف مائل کیا جاسکتا ہے۔ اُس کی روح کو اس طرف توجہ دلائی جاسکتی ہے لیکن انہیں ثابت نہیں کیا جاسکتا اور نہ کسی معلوم شے کی طرف نسبت کر کے ان کی وضاحت ہو سکتی ہے کیونکہ یہ خود ہی بچیدار واضح ہیں۔

ادراکات یا تصورات کی ترکیب سے احکام بنے ہیں جو یا تو صحیح ہیں یا غلط۔ تصدیق اور استنباط کو ذریعہ سے احکام کی بنیاد ایسے اصولوں پر رکھائی جاتی ہے جو ذہن میں فطرتی طور پر موجود ہیں جنہیں عقل بلا واسطہ قبول کر لیتی ہے اور جن میں ثبوت کی گنجائش نہیں۔ ایسے قضا یا جو تمام علوم کے اصولی تصدیقات یا علوم متعارفہ میں ریاضی، فاضل الطبیعیات اور علم اخلاق کے لئے ضروری ہیں۔

تصدیق کا بیان جس میں کسی معلوم اور ثابت شدہ شے کی مدد سے ہمیں کسی نامعلوم شے کا علم ہوتا ہے فارابی کے نزدیک اصلی منطق ہے۔ اس کے لئے خاص خاص ابواب قاطعہ ریاس کا علم، اشیائی باہمی ترکیب کو احکام بنانا، تفسیر یا بغیر ارمیناس نتائج، یک ہیونچنا (انا لوطیقا الادل) محض و بیا جی ہے اور تصدیقات کے بیان میں سارا کمال اس کا ہے کہ ایک عمومی لازمی علم کے جیسا کہ فلسفہ کو ہونا چاہئے معیار معلوم کئے جائیں۔ اصل معیار یہاں قضیہ تناقض ہے جس کے ذریعہ سے کسی ایک آئینہ عمل تصور کی صحت اور اُس کا لزوم اور ساتھ ہی اُس کے عکس کا غلط اور ناممکن ہونا معلوم ہو۔ اس بنیاد پر علمی منہاج کی حیثیت سے افلاطون کے دقاطومی کو ارسطو کے پولیطومی پر ترجیح دینا چاہئے۔ اس کے علاوہ فارابی تصدیقات کی بحث میں محض صوری پہلو پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ چیز ایک منہاج سے بڑھ کر ہوگی جو حقیقت کا راستہ دکھائیگی۔ علم کو پردہ خفا سے نکالیگی۔ وہ احکام کو محض صوری نتائج کی تعمیر کا مصالحہ نہیں سمجھتی بلکہ اس

کی بھی تحقیق کرتی ہے کہ ان کے نفس مطلب میں منفرد علوم کے اعتبار سے کس حد تک صحت ہے یہ محض فلسفہ کی مؤید ہی نہیں بلکہ جزو فلسفہ ہے۔

تصدیقات کی بحث کا نقطہ آغاز، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں واجب الوجود کے مقابلہ میں لازمی علم ہی لیکن اس کے آگے ممکنات کا بہت بڑا میدان بھی موجود ہے جبکہ علم میں صرف "اغلب" کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ "اغلبیت" کے متعدد مدارج اور اس کے طریقوں کی، جن سے ہمیں ممکنات کا علم ہوتا ہے، بحث طوطیا میں کی گئی ہے۔ اس کے بعد سوفسطیقا۔ رطوریقا اور یوطیقا کا نمبر ہے جو اور ہر اعتبار سے زیادہ "عقلی" اغراض رکھتی ہیں لیکن فارابی کے یہاں طوطیقا سے مل کر "ظاہری علم کلام" بناتی ہیں۔ وہ آگے چل کر کہتا ہے کہ صرف انالوطیقا الثانی پر سچے علم کی بنا ہو سکتی ہے لیکن طوطیقا کے احکام سے لیکر یوطیقا تک "اغلبیت" کا درجہ کم ہوتے ہوئے صرف حقیقت کا دکھاوارہ جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے کم درجہ پر یوطیقا ہے جو فارابی کے نزدیک دروغ گوئی اور بد اخلاقی ہے۔

فرولوس کی ایساغوجی کے سلسلہ میں ہمارے فلسفی نے "عمومیات" کے مسئلہ پر بھی اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ "خصوصیات" اس کے بیان نہ صرف اشیاء اور حیات میں بلکہ خیال میں بھی ہوتی ہیں ایسی طرح عمومیت نہ صرف عرض کی حیثیت سے منفرد اشیاء میں موجود ہے بلکہ جو ہر کی حیثیت سے نفس میں بھی ہے۔ عقل انسانی عمومیت کو اشیاء سے تجرید کے ذریعہ سے حاصل کرتی ہے لیکن یہ اس سے پہلے بھی بالذات موجود تھی چنانچہ معنوی حیثیت سے ماقبل الواقعہ۔ فی الواقعہ اور مابعد الواقعہ کا فرق فارابی کے یہاں بھی موجود ہے۔

کیا محض ہستی بھی "عمومیات" سے تعلق رکھتی ہے؟ کیا مطلقاً وجود محض ایک محمول ہے؟ اس سوال کا جس کے سبب سے فلسفہ میں اس قدر فتنے برپا ہوئے ہیں، فارابی نے بالکل صحیح جواب دیا ہے۔ ہستی اس کے نزدیک ایک نوعی یا منطقی علاقہ ہے مگر حقیقت کا باب نہیں ہے جو اشیاء کی اصلیت کی بابت کچھ ظاہر کر سکے۔ کسی شے کی ہستی خود حقیقی شے کے اسوا کوئی چیز نہیں ہے۔

اس منطقی انداز خیال کا عکس مافوق الطبیعیات پر بھی پڑتا ہے۔ بجائے حادث اور قدیم

کے ممکن اور واجب کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ فارابی کے نزدیک تمام اشیاء یا ممکن ہیں یا واجب۔ کوئی تیسری قسم نہیں ہوتی۔ اب چونکہ ہر ممکن کے معرض حقیقت میں آنے کی کوئی علت ضروری سمجھی جاتی ہے لیکن علل کا سلسلہ لانا ہیئت تک نہیں جاسکتا اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مابین جو علت سے بری، اکمل، قدیم، موجود اور کافی ہے، جو ہر طرح کے تغیر سے منزہ حیثیت عقل مطلق اور خیر محض کے خیال کرنے والا خیال اور موضوع خیال سب کچھ ہے جو اپنی ذات کے سب سے برتر حسن اور خیر پر آپ شیدا ہے۔

اس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جاسکتی کیونکہ یہ خود تمام اشیاء کی دلیل اور علت ہے اور حقیقت اور وجود اس ذات میں مجتمع ہے۔ اس کے تصور ہی میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیونکہ اگر دو اولیٰ اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں کسی حد تک مختلف ہوتیں۔ دونوں میں سے کوئی بسیط نہ رہتی۔ سب سے اکمل ذات کو واحد ہونا چاہیے۔

اس اول، واحد، حقیقی وجود کو کم خدا کہتے ہیں اور چونکہ اس کی ذات میں سب چیزیں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں جس تک کا فرق باقی نہیں اس لئے اس کی تعریف میں ہو سکتی تمام انسان اس کی طرف ان ناموں کو منسوب کرتا ہے جو زندگی کے بہترین اور اعلیٰ "قدور" کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ اس پر اسرار نسبت میں لفظوں کے معمولی معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد سے بالا ہو جاتی ہیں۔ بعض اسرار ذات کی طرف منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر ان سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا لیکن ان سب کو استعارہ یا ناقص قیاس سمجھنا چاہیے۔ اصل میں ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہم جو تصور خدا کی اکمل ذات کا رکھتے ہیں وہ بھی مکمل ہو تا خیر و برائی کے تصور اور طبیعی تصورات کے مقابلہ میں اس لئے زیادہ مکمل ہیں کہ ان کا موازج زیادہ مکمل ہے لیکن بات یہ ہے کہ اکمل ذات کے معاملہ میں ہماری وہی حالت ہے جو روشن ترین نور کے ساتھ ہے۔ ہم میں اس کے دیکھنے کی تاب نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے عرفان پر بھی مادہ کے قہر لاش کا اثر پڑتا ہے۔

خود ذات خداوندی پر غور کرنے کے متبادل میں اس کی معرفت میں ان ذاتوں کو معرض فکر میں

لانے سے زیادہ آسانی سے حاصل ہو سکتی ہے جو اُس سے صادر ہوئی ہیں "ممہ" کا وجود اُسی کی ذات واحد سے ہے کیونکہ اُس کا علم سب سے برتر قوت ہے۔ قادر مطلق کا ارادہ خلاق نہیں بلکہ واجب الوجود کا علم اشیا کی علت ہے۔ اذل سے خدا کے پاس اشیا کے نمونے یا صور موجود ہیں اور ہمیشہ اُس کی ذات سے اُس کی تمثیل پیدا ہوتی ہے جو مجازی "ممہ" یا عقل اقبل کہلاتی ہے اور برہدنی کرات سماوی کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے ایک دوسرے کے واسطے سے آئندہ عقل کرات سماوی کے پیدا ہونے میں جو اپنی جنس میں یکساں مکمل اور اجرام سماوی کے خالق ہیں۔ یہ نوع عقل جو ملائک آسانی کہلاتے ہیں باہم ملکر وجود کا دوسرا درجہ بناتے ہیں۔ تیسرے درجہ پر انسانوں کی عقل فعال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی ہے اور ارض و سما کے درمیان رابطہ پیدا کرتی ہے۔ چوتھے درجہ پر نفس ہے۔ عقل افریش و دونوں عناصر وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہتے بلکہ انسانی ہستی کی کثرت کے لحاظ سے ان پر بھی کثرت کا اثر ہوتا ہے۔ پانچویں اور چھٹے درجہ کی ہستیاں صورت و مادہ ہیں۔ یہاں اگر عقلی سلسلوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اول تین مدارج یعنی خدا، کرات سماوی کے عقل اور عقل فعال بالذات لاجسمی ہیں لیکن ان کے بعد کے تین مدارج نفس، صورت اور مادہ اگرچہ لاجسمی ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی علاقہ ہے۔

عقلی ہستیوں کے مطابق جسمی چیزوں کے بھی چارے درجے ہیں اجسام (اجرام) سماوی، اجسام انسانی، اجسام حیوانی، اجسام نباتی، معدنیات اور عناصر۔ غالباً سب چیزوں کی تقسیم تین میں کرنے میں فارابی کے عیسائی معلموں کا اثر برسر کار ہے کیونکہ ان کے نزدیک تین کا عدد وہی اہمیت رکھتا ہے جو فلاسفہ فطرت کے یہاں چار کا عدد اصطلاحات میں بھی اس کی رعایت ہے۔

لیکن یہ محض ظاہری چیزیں ہیں نفس مضمون فو فلاطونی ہے۔ یہاں دنیا کی آفرینش یا صدور ایک دائمی عقلی حل کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے۔ عقل اول اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو کرات سماوی کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے لیکن جب عقل اول اپنی ذات کا تصور کر کے جو پہنچاتی ہے تو اُس کو اجسام اول یعنی رب سے اونچے کرات سماوی پیدا ہوتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ سب سے نیچے کرہ آسان قمر

تک پہنچتا ہے۔ یہ بالکل بطلیموسی نظام کائنات کی (جس سے ہر تعلیمیافتہ کم سے کم ڈانٹنے کی کامیڈی کے ذریعہ سے واقف ہے) نو فدا طوطی ترتیب کے مطابق ہے۔ سب کچھ ملکر ایک سلسلہ بناتے ہیں جو کہیں سے ٹوٹتا نہیں کیونکہ تمام موجودات میں وحدت ہے۔ دنیا کی آفرینش اور بقا ایک سی چیز ہے۔ نہ صرف ذات الہی کی وحدت کی نقل دنیا میں ہے بلکہ اُس کی خوشنما ترتیب میں بھی عدل الہی کی جھلک ہے۔ دنیا کی منطقی ترتیب ساتھ ہی اخلاقی تنظیم بھی ہے۔

قدرتی طور پر تخت قمری دنیا بالکل کرات سماوی کی دنیا کے ماتحت ہے تاہم عالم بالا کے اثرات اول تو جیسا کہ ہم عقلاً جانتے ہیں سارے کائنات کی لازمی ترتیب سے تعلق رکھتے ہیں دوسرے جیسا کہ تجربہ بتاتا ہے اُن کا اثر منفرد واقعات پر بھی پڑتا ہے لیکن فطرتی تعامل باہمی کے مطابق یعنی جبکہ مخصوص قوانین کے ماتحت۔

نجوم کا جو غیر معمولی اور اتفاقی باتوں کو ستاروں کی اور اُن کے قرآن کی طرف منسوب کرنا اور فارابی مخالف ہے۔ اتفاقی باتوں کا یقینی علم نہیں حاصل ہو سکتا اور دنیا کے واقعات میں سے اکثر جیسا کہ ارسطو بھی کہتا ہے بڑی حد تک اتفاقی حیثیت رکھتے ہیں۔ بخلاف اِس کے عالم سماوی کی حالت مختلف اور زیادہ مکمل ہے جہاں لازمی قوانین کے مطابق کام ہوتا ہے اُس کا اثر اضنی دنیا کے لیے صرف ہبودی اور بہتری ہے۔ اِس لئے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سعد ہیں اور بعض نحس۔ آسمان کی طبیعت ایک سو اور ہر جگہ کیساں سعد ہے اِس بحث سے فارابی جس نتیجہ پر پہنچتا ہے وہ یہ ہے۔ قابل نبوت اور یقینی علم صرف ریاضی پر مبنی ہو سکتی ہے لیکن نجوم کے قصا یا اور احکام بالکل ناقابل یقین ہیں۔ عالم سماوی کے مقابلہ میں جو بسیط ہے تخت قمری دنیا رعبہ عناصر یعنی تضاد اور تغیر کی حکومت میں ہے۔ یہاں بھی ظاہری کثرت میں عناصر سے لیکر انسانوں تک درجہ بدرجہ بڑھتی ہوئی وحدت موجود ہے۔ اِس کے متعلق ادیرجیل خیالات فارابی بہت کم پیش کر سکتا ہے۔ وہ اپنے منطقی عقیدہ پر اِس درجہ تاہم قدم ہے کہ اُسے سائنس کی بہت کم پروا ہے (سائنس کے تحت میں وہ مادے کی وحدت پر بھروسہ کرتے ہوئے بلائیں و بیش الیکمیا کو بھی شمار کرتا ہے)۔ اب ہم اُس کے انسان یا روح

انسانی (نفس) کے متعلق نظریہ کا ذکر کرتے ہیں جس میں چند دلچسپ نکات ہیں۔

فارابی کے نزدیک روح انسانی (نفس) کے قوی یا اجزاء مساوی رتبہ کے میں ہیں بلکہ چڑھتے ہوئے مدارج کا زینہ بناتے ہیں۔ ہر ادنیٰ قوت اپنے سے اعلیٰ کے لئے مادہ ہے اور اعلیٰ قوت اپنے سے ادنیٰ کے لئے صورت۔ لیکن سب سے اعلیٰ قوت یعنی خیال غیر مادی ہے اور تمام نیچے کے صورت کے لئے صورت ہے نفس کی ہستی تصور کے ذریعہ محسوسات سے ترقی کر کے خیال بنتی ہے لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ موجود ہے۔ ہر نظریہ کا عملی پہلو بھی ہوتا ہے۔ جو اس کے ادراکات کے ساتھ پسندیدگی یا ناپسندیدگی کی غیر منفک ہے۔ نفس اپنے تصورات کو پسند یا ناپسند کر کے قبول یا رد کرتا ہے خیال نیک و بد میں تیز کرتا ہے قوت ارادہ کی لئے پہنچ ہیمنہ بناتا ہے اور علوم و فنون کو جو دین لاتا ہے۔ ادراک تصور اور خیال کا لازمی نتیجہ ایک "حسی" کا پیدا ہونا ہے جس طرح آگ کے جوہر سے حرارت کا نکلنا ضروری ہے۔

نفس جسم کی تکمیل ہے لیکن نفس کی تکمیل عقل (روح) ہے۔ عقل ہی انسان ہے۔ خباثت عقل سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔ عقل انسانی میں پہلے تمام ارضی چیزیں ایک عملی ہستی اختیار کر لیتی ہیں جو جمعیت کے باب کو نصیب نہیں ہے بحیثیت خدا یا قوت کے عقل بچہ کے نفس میں موجود ہوتی ہے بعد اس کے جو اس اور تصور کے ذریعہ سے اجسام کی صورتوں کا تجربہ کر کے وہ حقیقت میں عقل بن جاتی ہے۔ یہ ترقی امکان سے وجود کی طرف یعنی تجربہ کا حاصل ہونا خود انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کی فاعل مافوق الانسان عقل ہے جو آخری کردہ مساوی یعنی قمر کی عقل سے نکلی ہے خباثت علم انسانی عالم بالا کی دین ہے نہ کہ ذہنی جدوجہد سے حاصل کی ہوئی چیز۔ ہمارا ذہن ہم سے بالا عقل کی روشنی میں احصاء کو دیکھتا ہے اس طرح سے تجربہ عقلی علم بن جاتا ہے یعنی تجربہ صرف اُن صورتوں پر مادی ہوتا ہے جو مادی دنیا سے بذریعہ تجربہ حاصل کی گئی ہیں۔ لیکن مادی اشیاء کے پہلے اور ان سے مافوق صورتیں یا عام مہبتیاں بھی کرات مساوی کی عقل کی شکل میں موجود ہیں۔ اب انسان کو ان منفک صورتوں کی خبر ہوتی ہے صرف انہیں کے ذریعہ سے وہ اپنے تجربہ کی تفسیر کر سکتا ہے۔ خدا سے لیکر عقل نوع انسان تک اعلیٰ صورت اپنے سے ایک درجہ ادنیٰ صورت کی علت ہوتی ہے۔ درمیانی صورتوں میں سے

ہر ایک اپنے سے اعلیٰ صورت سے انفعالی تعلق رکھتی ہے اور اپنے سے ادنیٰ سے فاعلی۔ چنانچہ عقل انسانی (عقل مستفاد) کی نسبت سے جس پر اس سے اعلیٰ صورت کا اثر پڑتا ہے مافوق الانسان آخری کہ سادہ کی عقل کو عقل فعال کہیں گے۔ تاہم یہ ہیشہ فعال نہیں رہتی کیونکہ اس کی فعالی کی حد مادہ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے لیکن خدا کامل طور سے حقیقی اور ازل سے ابد تک فعال عقل ہے۔

انسانوں میں عقل کی تین قسمیں ہیں ممکن، حقیقی، مستفاد۔ فارابی کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا عقلی بنیاد (۱) علم تجربی سے گذر کر (۲) غیر محسوس چیزوں تک پہنچتا ہے (۳) جو تجربہ سے ما قبل ہیں اور خود تجربہ کی علت ہیں۔

عقل اور اس کے علم کے مدارج ہستی کے مدارج کے مطابق ہیں۔ ادنیٰ درجہ کی چیز اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کے ساتھ بڑھتی ہے اور اعلیٰ چیز ادنیٰ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ ہم سے مافوق عقل جس نے تمام ارضی چیزوں کو صورت کا لباس بخشا ہے کو خوش کرتی ہے کہ ان پریشان صورتوں کو یکجا کرے تاکہ وہ محبت کے سایہ میں متحد ہو جائیں۔ پہلے وہ انھیں انسان میں جمع کرتی ہے لیکن علم انسانی کے امکان اور اس کی صحت کا مدار اس پر ہے کہ وہی عقل جس نے اجسام کو صورت بخشی ہے انسان کو تصور بھی عطا کرے۔ ارضی چیزوں کی صورتیں عقل انسانی میں باہم ملتی ہیں۔ اس سبب سے انسان کی عقل آخری پریشان آسمانی عقل سے مشابہ ہو جاتی ہے۔ عقل انسانی کا مقصد اور اس کی سعادت یہ ہے کہ آسمانی عقل سے اصل ہو جائے اور اس طرح خدا کی قربت حاصل کرے۔

یہ اصل انسان کو مرتے سے پہلے حاصل ہوتا فارابی کے نزدیک مشابہ یا بالکل ناممکن ہے اس زندگی میں جو علم حاصل ہو سکتا ہے اس میں سب سے اعلیٰ عقلی علم ہے لیکن جسم سے جدا ہو جانے کے بعد ذی فہم روحوں کو کامل عقل کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے لیکن کیا اس صورت میں روح کا وجود بہ حیثیت ایک فرد کے باقی رہتا ہے یا یہ اعلیٰ عقل کائنات کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ فارابی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کرتا ہے وہ صاف نہیں ہے اور مختلف تصانیف اس کے بارے میں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان عالم بال ایک بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک نسل کے بعد

دوسری نسل آتی ہے اور ہر چیز اپنی ترتیب کے ساتھ اپنے ہم جنس سے ربط پیدا کرتی ہے معقول رو میں چونکہ وہ مکان کی قید سے آزاد ہیں بلکہ حد و حساب ترقی کرتی جاتی ہیں جیسے جیسے کہ خیالات اور قوی کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے ہر روح اپنے اپنے اور اپنے سمجھنیوں کے متعلق خیال کرتی ہے اور جوں جوں وہ خیال کرتی ہے اُس کی مسرت گہری ہوتی جاتی ہے۔

اب ہم فلسفہ عملی کا ذکر کرتے ہیں۔ فارابی کے علم الاخلاق اور سیاست مدن کو ہم عالمہ سلین کی زندگی اور عقائد سے قریب تر پاتے ہیں۔ یہاں چند عام خیالات نمایاں کئے جاتے ہیں۔

جس طرح کہ منطق میں علم کے اصول کا ذکر ہے اُسی طرح علم الاخلاق عمل کے اصولی قوانین سے بحث کرتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں مشق اور تجربہ کی قدر اُس سے زیادہ ہے جتنی نظریہ علم میں ہے۔ اس کی تفصیل میں فارابی کچھ قواعد و اصولوں کی پیروی کرتا ہے، کچھ ارسطو کی اور ایک حد تک باطنی رہبانانہ انداز سے وہ ان دونوں سے آگے بڑھتا ہے۔ علماء دین کے مقابلہ میں جو عقلی علم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن عقل کے عملی قوانین کو نہیں۔ فارابی بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ عقل ہی نیکیت و بد میں تمیز کرتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عالم بالہ کی عطا کی ہوئی عقل ہمارے عمل کی رہبر نہ ہو کیونکہ ہم سب نیکیوں میں افضل ہے۔ فارابی اپنے مخصوص انداز سے کہتا ہے کہ اگر کوئی ارسطو کی تصانیف پر عبور رکھتا لیکن اُن پر عمل نہ کرتا اور کوئی دوسرا شخص بے جا نہ ہوئے ارسطو کے اصول پر عمل کرتا تو اوّل الذکر قابل ترجیح ہوتا۔ علم اخلاقی عمل سے اعلیٰ ہے۔ ورنہ وہ اس کا (عمل کا) تعین نہ کر سکتا نفس فطری طور پر اُستہار رکھتا ہے جہاں تک کہ وہ ادراک یا تصور کرتا ہے اس میں حیوانوں کی طرح ارادہ بھی ہوتا ہے لیکن اختیار صرف انسان رکھتا ہے کیونکہ اُس کا دار و مدار عقل کے غور و فکر پر ہے یعنی اختیار خیال کے نتیجے کا پائیدار ہے۔ یہ ایسا اختیار ہے جو ساتھ ہی ساتھ جبر کا ہے کیونکہ سلسلہ یہ سلسلہ اس کا تعین خدا کے تعالیٰ کی قائل ذات کرتی ہے۔ اس معنی میں فارابی جبر کا قائل ہے۔

اس طرح سمجھے ہوئے اختیار کی جدوجہد محسوسات کو اپنا تابع بنانے میں ناقص رہتی ہے

کامل یہ جب جاگرتی ہے کہ معقول روح کو مادے کی قید سے آزاد کر کے اور خطا کا حجاب اُس کی آنکھوں سے دور کر کے عقلی زندگی دے جائے۔ یہ سب سے افضل سعادۂ ہے جس کے حاصل کرنے کی کوشش خود اُس کی خاطر کی جاتی ہے یعنی یہی خیر مطلق ہے۔ اسی خیر کی جستجو عقل انسانی کرتی ہے۔ جب وہ اپنے سے بالا عقل کی طرف رجوع کرتی ہے اور ارواح آسمانی جب وہ افضل و اعلیٰ ذات کی قربت حاصل کرتی ہیں۔

خود یہ علم اخلاق واقعی اخلاقی حالات سے کم تعلق رکھتا ہے لیکن اپنے علم الیاست کو تو فارابی نے زندگی کے واقعات سے بالکل نا آشنا بنا دیا ہے۔ افلاطون کا "ریاست" کا لفظ العین اُس کے مشرقی اندازِ خیال میں بالکل فلسفیوں کی حکومت بناتا ہے۔ فطرتی ضروریات کی وجہ سے یکجا ہو کر لوگوں نے ایک شخص واحد کی اطاعت قبول کر لی ہے جو خواہ اچھا ہو یا بُرا گو یا محکم ریاست ہے۔ اُس نے جب ریاستوں کے حکمران اصول اخلاق کے اعتبار سے جاہل یا غامض یا بالکل بد ہوتے ہیں تو ریاستیں ابر حالت میں ہوتی ہیں بخلاف اُس کے اچھے یا افضل ریاست کی صرف ایک قسم ہے یعنی وہ ریاست جہاں فلسفی کی حکومت ہو فارابی اپنے خیالی بادشاہ کو تمام انسانی اور فلسفیانہ خوبیوں کا مجموعہ قرار دیتا ہے وہ اصل میں افلاطون ہے محمد کی جہائے رسالت میں۔

کامل بادشاہوں کی خیالی تصویر میں (فارابی کے نزدیک ایک وقت میں ایسے متعدد حکمران ہو سکتے ہیں اور حکمران کے لیے عباد و صاف لازم ہیں اُس کے حامل شاہ و وزیر ملکر بھی ہو سکتے ہیں) ہم اُس زمانے کی اسلامی نظریہ ریاست سے ملتی جلتی چیز دیکھتے ہیں لیکن اصطلاحات اور الفاظ بدلے ہوئے لباس میں ہیں مثلاً بادشاہ کا عمدہ نسل سے ہونا۔ اور جہاد کی سرداری کا ذکر و راحت سے نہیں ہے۔ سب چیزیں فلسفہ کے کمرے میں چھپی ہیں۔

اخلاق صرف اُس ریاست میں مکمل ہو سکتا ہے جو ساتھ ساتھ مذہبی جماعت بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر نہ صرف اُس کے باشندوں کی موجودہ قسمت کا انحصار ہے بلکہ آئندہ کا بھی "جاہل" ریاست میں باشندوں کی (نفوس) عقل سے محروم ہیں۔ وہ بحیثیت محسوس صورت کے عناصر کی طرف واپس

جاتی ہیں تاکہ نئے سرے سے دوسرے انسانی جموں میں اپنا گھر بنائیں۔ "خاطی" اور "ید" ریاست میں صرف حکمران جواب دہ ہے۔ آخرت میں عذاب الہی اُس کا منتظر ہے لیکن جن روحوں کو کسی دوسرے حکمران نے خطا میں مبتلا کر دیا ہے اُن کا بھی وہی انجام ہوتا ہے جو "جابل" ارواح کا۔ یہ خلاف اس کے صرف نیک اور دانا ارواح کو بقا ہے اور وہ خالص عقل کی دنیا میں داخل ہو جاتی ہیں۔ جتنا اعلیٰ علم کہ اُس نے زندگی میں حاصل کیا ہے اتنا ہی بلند رتبہ اُسے مرنے کے بعد "مہ" کے سلسلہ میں ملے گا۔ اور اتنی ہی گہری اُس کی روحانی مسرت ہوگی۔

غالباً اس طرح کے الفاظ کے پردہ میں یہ صوفیانہ فلسفیانہ عقیدہ پوشیدہ ہے کہ عقل انسانی عقل کائنات میں اور آخر میں ذات خداوندی میں جذب ہو جاتی ہے کیونکہ بقول فارابی کے اترتی ہوئی منطقی مافوق الطبیعی ترتیب میں خدا کائنات سے مختلف ہے لیکن چڑھتے ہوئے سلسلہ میں روح اس عالم اور عالم آخرت کو ایک جانتی ہے اور خدا کو ہر چیز میں پاتی ہے۔ بلکہ خود "مہ" کا وجود اُسی کی وحدت میں ہے۔

اب اگر ہم فارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ مدلل روحانیت یا زیادہ صحیح لفظ میں عقلیت ہے۔ جہانی اور محسوس چیزوں کا مبداء عقل کا تخیل ہے۔ اسے برہان تصور کیا جاسکتا ہے۔ حقیقی وجود صرف عقل ہے لیکن اس کے مختلف مدارج ہیں۔ بسیط اور محض صرف خدا کی ذات ہے یہاں تک کہ ان عقول میں بھی جو اُس کی ذات سے بواسطہ اور بلا واسطہ نکلتی رہتی ہیں کثرت موجود ہے۔ مستقل عقول کی تعداد نظام بطلمیوسی کے مطابق معین ہے اور آسمانی قوتوں کے سلسلہ مراتب سے مطابقت رکھتی ہے۔ ہر سستی جس قدر ذات اول سے دور ہے اُسی قدر کم عنصر اُس میں عقل محض کا ہے۔ انسان کی ہستی یعنی عقل آخری عقل کائنات سے نکلی ہے۔ اس پورے نظام میں کہیں رخنہ نہیں ہے۔ دنیا ایک کُل ہے جس کی ترتیب بہت اچھی اور خوشنما ہوئی ہے۔ بدی اور شر افراد کے محدود ہونے کا لازمی نتیجہ ہیں جن کے تعداد سے "مہ" کی خوبی واضح ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا دنیا کی خوشنما ترتیب جس کا شہود ازل سے ذات الہی سے ہوتا ہے کبھی

فنا ہو سکتی ہے یا یہ کہ ذات الہی میں واپس جاسکتی ہے؟ خدا کی طرف دالٹی رجوع تو ضرور ہوتا رہتا ہے۔ روح کو عالم بالا کی طرف جانے کی تمنا ہوتی ہے۔ روز افزوں علم اُسے صفا بخشا ہے اور عالم قدس کی طرف اُس کی رہبری کرتا ہے لیکن کہاں تک؟ فلسفی اور پیغمبر اُس کی تشریح نہیں کر سکے ہیں۔ فارابی کے نزدیک فلسفہ اور پیغمبری دونوں کا مبداء ہم سے مافوق عقل خلاق ہے۔ وہ بار بار پیغمبری کا ذکر انسانی علم و عمل کے درجہ کمال کی حیثیت سے کرتا ہے۔ لیکن یہ اُس کی اصلی رائے نہیں ہو سکتی یا کم سے کم اُس کے فلسفہ نظری سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا اس فلسفہ کے مطابق خواب ارادیا ادھی وغیرہ جو پیغمبری کے عناصر ہیں وہ تصورات کو ذمے میں شامل میں چنانچہ اس کی جگہ محسوس اور اک اور معقول علم کے درمیان ہے۔ باوجودیکہ فارابی کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں مذہب کی اعلیٰ تعلیمی اہمیت تسلیم کی گئی ہے پھر بھی وہ اُسے اُس علم سے جو عقل محض کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے مکرر درجہ پر رکھتا ہے۔

فارابی ذہنی دنیا میں ابدی حقیقت کے لوگوں کی سرکرتا تھا۔ یہ اقلیم عقل کا بادشاہ مال دنیا کے اعتبار سے فقیر تھا۔ اپنی کتابوں اور اپنے باغ کے بچوں اور پرندوں میں گن رہا کرتا تھا۔ اُس کے سموطنوں اور عامہ مسلمین کی نظر میں اُس کی اہمیت کم وقعت تھی۔ اُس کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں دنیاوی کاروبار اور جہاد کو کوئی مناسب جگہ نہیں دی گئی تھی۔ اُس کا فلسفہ جو اس ظاہری کی ضروریات کو پورا نہیں کرتا تھا اور اُس ملی محسوس معقول تصورات کی زندگی کا منکر تھا جبکہ اظہار بالخصوص صناعی کے کرشموں اور مذہبی خیال آرائیوں میں ہوتا ہے۔ وہ عقل محض کی تجرید میں محو ہو کر رہ گیا تھا۔ اُس کے ساتھی اُسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اُس کے ثنا خواں تھے۔ اُس کے بعض شاگرد اُسے عجم دنیائی جان کر اُس کے پرستار تھے۔ لیکن علامہ اسلام جہنہ اُس کی تکفیر کرتے رہے اور وہ اُس کا کافی مرتد بھی دیا کرتا تھا جس طرح سے فلسفہ فطرت سے انسان آسانی سے فطرت پرست دیوبیری ہو جاتا تھا اُسی طرح منطقیوں کی وحدانیت سے یہ جانے ہوئے کائنات پرستی تک پہنچ جاتا تھا۔

فارابی کے شاگرد زیادہ نہیں تھے۔ اُن میں سے ابو زکریا یحییٰ ابن عدی نے جو یعقوبی مسیحی تھا چشتی اور سنیوں کی تصانیف کے مترجم کی شہرت حاصل کی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ ذکر اُس کے دوسرے شاگرد

ابو سلیمان ابن طاہر ابن ہرام السجستانی کا آبا ہے جس نے دسویں صدی کے نصف آخر میں اپنے زمانہ کے علما کو
 بغداد میں جمع کیا تھا جو مناظرے وہاں ہوا کرتے تھے اور جو درس استاد دیا کرتا تھا اس کا ایک حصہ ہم تک پہنچا
 ہے۔ اس کے مطالعہ سے ہمیں مدرسہ کا انخطاط صاف نظر آتا ہے جس طرح فلسفہ فطرت کی خرابی کر کے لوگوں
 سے اسے ایک پراسرار علم بنا دیا تھا اور جس طرح گندی کا مدرسہ فلسفہ کو چھوڑ کر ریاضی اور علوم طبیعی کا سہارا
 تھا اسی طرح فارابی کے منطقی مدرسہ نے لفظی فلسفہ کو اختیار کر لیا تھا۔ موضوع بحث تصورات کا تعین اور
 بال کی کھال نکالنا رہ گیا تھا۔ تاریخ فلسفہ اور خصوصی علوم کے جزئیات پر بھی بغیر کسی باہمی فہم اور ربط کے
 بحث ہوا کرتی تھی۔ نفس مضمون سے کسی کو بھی دلچسپی نہ تھی۔ روح انسانی کو اسی طرح بھید اسمیت دی گئی
 تھی جیسے اخوان الصفا کے بیان ہے۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ مؤخر الذکر روح کے عجیب و غریب کرامات
 پر زور دیتے تھے اور منطقیین اس کی عقلی حقیقت اور اس کے عالم مافوق عقل کی طرٹ معراج پانے
 کی بحث کیا کرتے تھے۔ اخوان الصفا کے بیان اعداد اور حروف کا کھیل تھا اور سجستانی جماعت میں الفاظ
 اور تصورات کا طلسم تھا۔ مقصد دونوں کا پراسرار لُغوت ہے۔

اس لئے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ابو سلیمان کی علمی مجالس میں جن کا ذکر اس کا شاگرد قوجیدی
 شمس نے ہمیں کرتا ہے ابتداً فلسفہ، سقراط، افلاطون وغیرہ کا نام بہ مقابلہ ارسطو کے زیادہ آتا تھا۔ ان
 مجالس میں ایک رنگارنگ عناصر سے معمور طبعیت ہوا کرتی تھی۔ لوگوں کے دطن یا مذہب کی پوچھ
 گچھ نہیں کی جاتی تھی۔ ان کا عقیدہ یہ تھا، اور اسے وہ افلاطون کی طرف منسوب کرتے تھے کہ ہر رائے
 میں کچھ حصہ حق کا ہوتا ہے۔ جس طرح تمام اشیاء میں ایک مشترک وجود اور تمام علوم میں ایک مشترک
 حقیقت ہوتی ہے۔ صرف اسی صورت میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شخص اپنی رائے کو صحیح سمجھتا ہے اور
 جس علم سے اسے مذاق ہے اسے سب سے افضل سمجھتا ہے۔ اسی سبب سے مذہب اور فلسفہ میں
 کوئی نزاع نہیں ہے خواہ طرفین کتنے زور و شور سے اس کا دعویٰ کریں بلکہ فلسفہ مذہب کی تعلیم کا
 مؤید ہے اور مذہب سے فلسفہ کے نتائج کی تکمیل ہوتی ہے۔ اگر فلسفہ نہ علم روح انسانی کی حقیقت اور
 اس کی منزل ہے تو مذہبی عقیدہ زندگی میں اس منزل تک پہنچنے کی راہ ہے یعنی چونکہ دنیا پر عقل الہی

کی حکومت ہے۔ اس لئے ناممکن ہے کہ عقل اور تنزیل و وحی میں نزاع ہو۔

ان مباحث کا لب لباب ہم نے دیدیا ہے۔ ان کی جزئیات کی تفصیل کرنے سے کوئی فائدہ نہیں تاریخ
ہندن میں سجشانی اور اُس کے حلقہ کا وجود ہم ہے لیکن فلسفہ اسلام کے نسخہ و ثما میں کوئی خاص وقعت نہیں
رکھتا۔ جس چیز کو فارابی دراصل اپنی حکمت کی جان سمجھتا تھا وہ اُس جماعت کے لئے اکثر محض و بسبب فاصلہ نہ
گفتگو کا موضوع ہوتی تھی۔

۳۰۔ ابن مسکویہ

اب ہم اُس عہد میں پہنچ گئے ہیں جہاں سے دسویں صدی کا خاتمہ اور گیارہویں کا آغاز ہوتا ہے۔
فارابی کے مدرسہ کا نظاہر دم نزع ہے۔ اور ابن سینا جو آگے چلکر اپنے پیشرو کے فلسفہ کا احیاء کرنے والا ہے
ابھی تو عمر ہے لیکن بیان میں ایک ایسے شخص کا ذکر کرنا ہے جسے نسبت فارابی کے کسندی سے زیادہ تعلق
ہے۔ تاہم چونکہ ان دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا وہ بعض اہم باتوں میں فارابی سے بھی اتفاق رکھتا ہے۔ وہ
اس بات کی مثال ہے کہ اُس زمانہ کے سب سے روشن دماغ لوگوں کا رجحان بھی منطقی۔ مافوق الطبیعی
غور و فکر کے میدان میں فارابی کی تقلید کی طرف نہ تھا۔

یہ شخص طیب، ماہر علم اللسان اور مورخ ابو علی ابن مسکویہ تھا جو سلطان ابو عبد اللہ کا دوست اور
خازن تھا اور جس نے بڑی عمر میں سنہ ۴۰۰ میں وفات پائی۔ علاوہ اور چیزوں کے اُس نے ایسا فلسفہ
اخلاق چھوڑا ہے جس کی مشرق میں آج تک بہت قدر ہے۔ اس میں افلاطون، ارسطو، جالینوس
کی تعلیمات اور شرع اسلام سب ملی جلی ہیں۔ تاہم ارسطو کو غلبہ حاصل ہے۔ اس کا آغاز حقیقت
رہنمائی کے بیان سے ہوتا ہے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کی روح ایک لاجبی البیض، اپنے وجود و علم اور فعل کا شعور
رکھنے والا جوہر ہے۔ اُس کا طبقاً معقول ہونا اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اُس میں متضاد صورتیں داخل
ہو سکتی ہیں مثلاً سفید و سیاہ دونوں کے تصورات۔ علاوہ اس کے وہ محسوس و معقول دونوں کی صورت کو

اپنے اندر غیر مادی حالت میں قبول کرتی ہے کیونکہ طول روح کے اندر طویل نہیں ہوتا اور حافظہ میں بھی نہیں پہنچتا۔
روح کے علم اور فعل اپنے جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہیں بلکہ تمام عالم محسوس اُس کے لئے کافی نہیں ہے علاوہ
اِس کے وہ ایک ذہنی معقول علم رکھتی ہے۔ جو اُس لئے جو اُس کے ذریعہ سے نہیں حاصل کیا ہے کیونکہ اُس
کے ذریعہ سے وہ اُن حیات میں جو اُسے جو اُس سے حاصل ہوئے ہیں تقابل اور امتیاز کر کے حق و باطل
میں فرق کرتی ہے اور اِس طرح وہ جو اُس کی نگہ رانی اور مدد کرتی ہے۔ خود اپنی ذات کے شعور میں یعنی
اپنے علم کے علم میں روح کی عقلی وحدت سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے جس میں خیال
خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

روح انسانی میں اور حیوانوں کی ارواح میں خاص فرق یہ ہے کہ اوّل الذکر معقول غور و فکر
کو اپنا دستور العمل بناتی ہے جس کا مقصد تیر ہے۔

خیر عمومی حیثیت سے، وہ چیز ہے جس کے ذریعہ کوئی ارادہ کرنے والا اپنی زندگی کا مقصد حاصل
کرتا ہے یا اُس کی تکمیل کرتا ہے۔ اِس لئے نیک ہونے کیلئے ایسی سرشت کی ضرورت ہے جو اپنا ایک
مقصد رکھتی ہو۔ لیکن سرشت کے اعتبار سے لوگوں میں بہت فرق ہے۔ ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ
صرف چند لوگ ایسے ہیں جو طبعاً نیک ہیں یا در کبھی بد نہیں ہو سکتے کیونکہ جو خیر فطری ہے اُس میں تعصیر
نہیں ہوتا، یہ خلاف اِس کے ایسے بہت ہیں جو فطرتاً بد ہیں اور کبھی نیک نہیں ہو سکتے۔ لیکن بعض لوگ
ایسے ہیں جو ابتدا میں نہ نیک ہوتے ہیں اور نہ بد اور آگے چل کر تعلیم یا صحبت کے اثر سے دونوں میں سے
کوئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

نیکی یا تو عام ہوتی ہے یا خاص۔ خیر مطلق وہ ہے جو اعلیٰ علم اور اعلیٰ وجود کے ساتھ ایک ہے جس
تک پہنچنے کی سب نیکیاں کوشش کیا کرتی ہیں۔ لیکن ہر فرد کے لئے کوئی مخصوص نیکی نفسی حیثیت سے سرمایہ
راحت و سعادت ہوتی ہے۔ اور یہ نیکی اپنے جوہر اصلی کو کامل طور پر ظہور میں لانے یا بالفاظ دیگر اپنی
اندر دنی سرشت کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔

عام طور پر انسان اُس وقت نیک یا سعید ہے جب اُس کا کردار انسانیت کے معیار پر پورا

اثرنا ہو۔ نیکی انسان کی خاص صفت اور لازماً انسانیت ہے۔ لیکن چونکہ مختلف افراد میں انسانیت کے مختلف مدارج ہوتے ہیں اس لئے سعادت یا نیکی سب کے لئے ایک نہیں ہے اور چونکہ تمنائی کی زندگی بسر کرنا افراد تمام ممکن نیکیوں کو حقیقت کا جامہ نہیں پہنا سکتا اس لئے بہت سے افراد کو مل کر زندگی بسر کرنی چاہی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہلا فرض یا تمام نیکیوں کی بنیاد بنی نوع انسان کی محبت ہی جس کے بغیر معاشرت ممکن ہی نہیں ہے۔ منفرد انسان صرف دوسروں کے ساتھ، اور ان کے درمیان مکمل ہوتا ہے۔ علم الاخلاق اصل میں معاشرتی اخلاق ہے۔ اس لئے دوستی کے متعلق ارسطو کا قول صحیح نہیں ہے کہ یہ اپنی ذات کی محبت کو وسعت دینے سے حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ انبائے جنس کی محبت کے دائرہ کو تنگ کرنے کا نتیجہ یا اس کی خاص قسم ہے۔ اور دوستی ملکہ مرے سے ہر نیکی کے استعمال کا موقع صرف سماج یا مٹی جاعت میں مل سکتا ہے نہ کہ مقدس راسخوں کی طرح ترک دنیا کرنے سے۔ تاریک الدنیا یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعتدال اور نیکی کی زندگی بسر کرتا ہے لیکن اُسے اعمال کی سیرت کے متعلق مغالطہ ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اعمال مذہبی ہوں لیکن اخلاقی نہیں کہے جاسکتے اور نہ علم الاخلاق کے موضوع بحث ہو سکتے ہیں۔

علاوہ ازیں بقول ابن مسکویہ کے اگر شرع کے منہی صحیح سمجھے جائیں تو وہ انسانی تعلیم الاخلاق سے بالکل متحد ہے۔ مذہب عوام کے لئے اخلاقی تعلیم ہے۔ نماز جاعت اور حج کے متعلق جو احکام ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ انبائے جنس کی محبت کا دائرہ جہاں تک ممکن ہو وسیع کیا جائے۔

جزویات کے لحاظ سے ابن مسکویہ کی کوشش اہل یونان کی اخلاقی تعلیم کو جسے اُس نے اپنے بیان میں شامل کر لیا ہے، مشرعی اسلام سے ملادیے میں کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ یہاں ہم اس کا ذکر نہیں کریں گے تاہم اُس کی سعی علم النفس کی مرتکبانوں اور صوفیوں کی رہبانیت و دونوں سے آزاد علم الاخلاق کے مدون کرنے میں نہ صرف عمومی حیثیت سے کامیاب ہوئی ہے بلکہ جزویات میں بھی ایک فاضل حبیل کے خرم و اعتدال کی جھلک نظر آتی ہے۔

۴۔ ابن سینا

۹۸۰ء میں بہ مقام افشنہ من مضافات بخارا ایک عالیشان شاہی کے خاندان میں ابوعلی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا پیدا ہوا۔ اُس نے اپنی دینی و دنیوی تعلیم اپنے ماں باپ کے گھر پائی جہاں ایرانی مخالف اسلام روایات زندہ تھیں۔ اُس کے بعد صہبانی اور ذہنی حیثیت سے قبل از وقت بالغ جوان بنے بخارا میں فلسفہ اور طب کی تعلیم پائی۔ خوش قسمتی سے اُس نے سترہ برس کی عمر میں شاہ نوح ابن منصور کے علاج میں کامیابی حاصل کی اور اُسے شاہی کتب خانے میں جانے کی اجازت مل گئی۔ اُس کے بعد سے وہ علم و عمل میں خود اپنا استاد بن گیا۔ اُسے یہ سلیقہ تھا کہ اپنے عہد کی زندگی اور تعلیم سے فائدہ اُٹھائے۔ طوائف ملوک کی گرم بازاری کے زمانہ میں وہ لگاؤ و قیمت آزائی گزارا۔ کسی بڑے فرمانروا کی اطاعت اُس پر اُسی طرح گراں گذرتی جیسے علم میں کسی استاد کی۔ وہ دربار دربار میں تاراج بھی دے دیا۔ وہ عالیشان شاہی کے زمرہ میں تھا کبھی معلّم اور مصنف کی حیثیت سے مصروف و جدوجہد تھا یہاں تک کہ مہدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا۔ اس بادشاہ کی وفات کے بعد اُس کے بیٹے نے اسے چند مہینے کے لیے ایک قلعہ میں رکھے جانے کا حکم دیا۔ اُس کے بعد وہ علامہ والدولہ کے یہاں اصفہان پہنچا۔ آخر کار اُس نے مہدان میں ستادِ سن سال کی عمر کو پہنچ کر وفات پائی۔

غالباً یہ سب سے زیادہ غلط خیال ہے جو فلسفہ اسلام کی تاریخ میں جلا آتا ہے کہ ابن سینا فارابی سے آگے بڑھ کر زیادہ فاضل اور مطالعہ لیسیت تک پہنچ گیا ہے۔ سچ تو چھپے تو ہمارے دنیا دار حکیم کو ارسطو کی کیا پروا تھی۔ یہ اُس کا کام نہ تھا کہ کسی نظام فلسفہ کے رنگ میں ڈوب جائے۔ اُس نے متنازع نیک ہر دوگانہ کہ باشندہ پر عمل کیا لیکن اُس میں اُس نے طائفوں کے خیالات کو سب پر ترجیح دی۔ اس طرح وہ مشرق کا جلیل القدر مخالف خیالات میں مصاحبت کرنے والا فلسفی اور دنیا کے قلموں نگاروں کا امام بن گیا۔ اُسے اس میں کمال تھا کہ دنیا بھر سے اکتھائے مہوئے مصاحب کی ترتیب اور تدوین کرے اور

اُسے باریک آندازہ نہیں تو کم سے کم جامع اور باغ انداز سے بیان کرے۔ وہ اپنی زندگی کے سرحلے سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ دن کو سلطنت کا کاروبار انجام دیتا یا اپنے شاگردوں کو درس دیتا تھا۔ شام کا وقت دوستی اور محبت کا لطف اٹھانے کے لیے مخصوص تھا اور رات کو وہ اکثر ہاتھ میں قلم لئے سوئے اور پہلو میں جام رکھے (تا کہ نیند نہ آئے) تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا تھا۔ یہ کام اہل میں وقت اور موقع پر منحصر تھا جب اُسے دوبارہ شام ہی سے فرصت ہوتی تھی اور کتب خانہ اُس کے پاس موجود ہوتا تھا تو اپنا قانون الطب یا کتاب الشفا لکھا کرتا تھا۔ سفر میں وہ کتابوں کا خلاصہ کرتا اور چھوٹے چھوٹے رسالے لکھتا تھا۔ قلعوں میں بیٹھ کر وہ مذہبی مضامین تحریر کرتا تھا مگر ہمیشہ ایک دلچسپ طرزِ ادا کے ساتھ۔ بلکہ اُس کے چھوٹے نقشہ کے رسالوں میں شاعری کا لطف موجود ہے۔ کسی کی فرمائش پر وہ علمی مضامین، منطق اور طب کو نظم کر دیا کرتا تھا جیسا کہ دسویں صدی سے رواج ہو چلا تھا اگر اس پر یہ بھی اضافہ کیا جائے کہ وہ عربی یا فارسی میں جی چاہے لکھ سکتا تھا تو ہر ایک ہر فن شخص کی تصویرِ نظر کے سامنے آجاتی ہے۔ اُس نے اپنی عمر میں کام اور لطف زندگی دونوں کی وہ کثرت دیکھی کہ اُس کا دل سیر ہو گیا تھا۔ ذہانت میں وہ اپنے عمر میں بڑے مہربان فردوسی (۶۴۰ تا ۶۱۰) اور علمی قابلیت میں اپنے ہم عصر بیرونی سے کمتر تھا۔ فردوسی اور بیرونی ہمارے لئے اب تک اہمیت رکھتے ہیں لیکن ابن سینا اپنے زمانہ کا مظہر تھا اور اسی پر اُس کے اثر اور اُس کی تاریخی عظمت کی بنیاد تھی۔ اُس نے فارابی کی طرح زندگی سے قطع تعلق نہیں کر لیا تھا کہ ارسطو کی شرح میں محو ہو جائے بلکہ وہ یونانی فلسفہ اور مشرقی حکمت کا جامع تھا۔ اُس کی رائے تھی کہ قدام کی شرحیں کافی کجی جا چکی ہیں اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدون کیا جائے یعنی پرانے درس کو نئے سانچے میں ڈھالا جائے۔

ابن سینا کا طب میں ابن سینا کو شرفِ کثرت ہے کہ اُسے نظامی صورت میں لائے۔ تاہم وہ اس معاملہ میں پکا ملطقی نہیں ہے۔ وہ تجربہ کو کم سے کم نظری حیثیت سے کافی اہمیت دیتا ہے اور تفصیل کے ساتھ اُن مسئلہ لفظ کا ذکر کرتا ہے جن کے پورے سوسے پر کسی دوا کا اثر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک طب میں فلسفیانہ اصول شامل ہیں اُس حد تک طب کو چاہئے کہ ان اصولوں کو فلسفہ کے ہاتھ سے بہ طور

metaphysical
philosophical

احکام کے قبول کرے۔ ضروری

مسئلہ فلسفہ کی تین قسمیں ہیں منطق، طبیعیات، مافوق طبیعیات۔ مجموعی حیثیت سے وہ تمام موجودات کی حقیقت کے علم پر اور تمام منفرد علوم کے اصولوں پر عادی ہیں۔ اس علم کے ذریعہ فلسفی کی روح انتہائی تکمیل جو انسان کے لئے ممکن ہے حاصل کرتی ہے۔ موجودات یا تو معقول یعنی مافوق طبیعیات کے موضوع ہوتے ہیں یا محکم یعنی طبیعیات کے موضوع، یا مجرد یعنی منطق کے موضوع۔ جو چیزیں طبیعیات کا موضوع ہوتی ہیں وہ بے مادے کے نہ تو وجود رکھ سکتی ہیں نہ خیال کیا جاسکتی ہیں لیکن مافوق طبیعیاتی مادیات سے بالکل بری ہیں اور منطقی مادیات سے بذریعہ تجربہ حاصل ہوتی ہیں۔ منطق اور ریاضی کی موضوعات میں ایک حد تک مشابہت ہے یعنی جہاں تک کہ ریاضی کا موضوع مجرد ہوتا ہے تاہم ریاضی کا موضوع ہمیشہ خارج میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ بہ خلاف اس کے منطق کا موضوع اپنی ذات سے صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے مثلاً عینیت، وحدت، کثرت، عمومیت، خصوصیت، جوہریت وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ منطق خیال کے علاقوں کا علم ہے۔

اس اجمال کی تفصیل میں ابن سینا بالکل فارابی کی منطق کی پیروی کرتا ہے، دونوں کا اتفاق اور بھی اچھی طرح ثابت ہوتا اگر فارابی کی منطقی تصنیفات ہم تک پہنچی ہوتیں۔ وہ اکثر انسان کی قوت خیال کے ناقص ہونے اور منطق کا محتاج ہونے پر زور دیتا ہے جس طرح سے کہ قیادہ تناسل ظاہری خط وخال سے باطنی سیرت پر حکم لگاتے ہیں اسی طرح منطقی معلوم کبریٰ سے نامعلوم صغریٰ کو مستنبط کرتا ہے۔ اس میں کس قدر آسانی سے تخیل اور خواہشات کی غلطیاں چپ چاپ مل جل جاتی ہیں۔ جو اس ظاہری سے جنگ کی ضرورت ہے تاکہ عالم تصور اپنے آپ کو عقل کی خالص حقیقت تک ملبد کر سکے جس سے کوئی چیز بحیثیت لازمی کے تسلیم کی جائے۔ صرف وہ شخص جسے خدا کی طرف سے الہام ہوتا ہو منطق سے اس طرح بے نیاز ہو سکتا ہے جیسے کہ بدوی کو عربی صرف و نحو کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ عمومیات میں بھی اُس کا وہی رویہ ہے جو فارابی کا۔ کثرت سے پہلے ہر چیز کا وجود خدا اور خالق کی عقل میں تھا۔ اُس کے بعد یہ چیزیں مادے کی صورت کی حیثیت سے عالم کثرت میں نمودار ہوتی ہیں اور پھر

ذہن انسانی میں یہ تصور کی عموماً نہجانی ہیں۔ جس طرح سے کہ ارسطو نے جوہرِ اول (منفرد) اور جوہرِ دوم (عالم تصور سے متعلق) میں فرق کیا ہے اُسی طرح ابن سینا منہائے اول اور منہائے دوم میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اشیا سے ہے اور آخر الذکر کا ہماری قوت خیال کی کیفیات سے ہے۔

ما فوق الطبیعیات اور طبیعیات کے معاملہ میں ابن سینا اور فارابی میں یہ بڑا فرق ہے کہ اول الذکر مادہ کا وجود خدا کی ذات سے نہیں ملتا اور معقول اشیا کو مادی چیزوں سے بالاقرار دیتا ہے اور اسی سلسلہ میں وہ نفس انسانی کو معقول اور مجسم کے درمیان واسطہ ٹھہرا کر اُس کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے۔

ممکن اور واجب کی ”معنی“ یہی ہے ایک ذات واجب کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک خالق کے وجود کا ثبوت اُس کی مخلوقات کے ذریعہ سے دینے کی ضرورت نہیں بلکہ دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں یا خیال کی جا سکتی ہیں اُن کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذات اولیٰ کا احسب میں امکان اور وجود ایک ہی ثبوت ملتا ہے۔

صرف تحت فہمی دنیا ”ممکن“ ہے بلکہ مساوات بھی بذات خود ممکن ہیں۔ اُن کی ہستی ایک دوسری ہستی کے واسطے واجب قرار پاتی ہے جو امکان سے بالاتر ہے یعنی کثرت اور تغیر سے بھی۔

وجوب مطلق ایک وحدت محض ہے جس سے کوئی کثرت آسا چیز پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہی واحد اول بن سینا کا خدا ہے جس کی طرف بہت سی صفات، مثلاً خیال وغیرہ منسوب کی جاتی ہیں لیکن محض منہائے اعتباری حقیقت سے جس سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

واحد اول سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے یعنی کائنات کی عقل اول۔ اس سے کثرت پیدا ہوتی ہے یعنی (۱) جب وہ اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو ایک تیسری عقل پیدا ہوتی ہے جو ہر دنی کرات مساوی کی خالق ہے۔ (۲) جب وہ عقل اول اپنی حقیقت پر غور کرتی ہے تو روح (جوہر زندگی) پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے کرات مساوی کی عقل کا فرما ہوتی ہے اور (۳) جس حد تک وہ عقل اول ممکن بالذات ہے اُس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے یعنی ہر دنی کرات مساوی اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے عقل۔ روح۔

جسم۔ کیونکہ عقل بلا واسطہ تو جسم کو حرکت میں لائیں سکتی اس لئے اُسے اپنے فعل کے لئے روح کی ضرورت ہے۔ آخر میں عقل فعال آتی ہے جو انسانی مادہ جسمی صورتوں اور نفس انسانی کو پیدا کرتی اور انہیں شکل بخشتی ہے۔ یہ سارے اعلیٰ جس کا تصور زمانہ میں نہیں ہو سکتا ایک عامل یعنی مادے میں واقع ہوتا ہے۔ مادہ تمام موجودات کا قدیم امکان محض ہے اور عقل کو محدود کرتا ہے۔ یہ تمام افراد کا جوہر ہے۔

یہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لئے قیامت تھی۔ مغربی متکلمین نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ خدا کوئی بڑی باخلاف عقل بات نہیں کر سکتا لیکن فلسفہ اب لا ابن سینا کی زبان سے آیا یہ کہتا تھا کہ خدا بجا بے ہر چیز پر قادر ہونے کے صرف اُن چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو بالذات ممکن ہیں اور بلا واسطہ صرف عقل اول پیدا ہوتی ہے۔ ۲۰

اس اور ہر اعتبار سے ابن سینا انتہائی کوشش کرتا ہے کہ اپنے خیالات کو عامہ مسلمین کے عقائد سے مطابق کرے۔ نیک و بد سب کچھ خدا کی طرف سے ہے لیکن پسندیدگی کے ساتھ صرف نیک ہی بدی یا تو معدوم ہے یا جہان تک وہ خدا کی طرف سے ہے، محض عرض ہے۔ اگر وہ فاجر شر کے سبب دنیا کو پیدا نہ کرتا تو یہ سب سے بڑا شر ہوتا۔ دنیا جیسی ہے اُس سے بہتر اور خوشتر نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کی خوشتر ترتیب میں قدرت الہی کی کار سازی موجود ہے جو عقول کراتِ سادہ کے واسطے سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ خدا اور عقول صرف دکلیات کو جانتے ہیں پس وہ جزویات کا بند و بست نہیں کر سکتے۔ لیکن کراتِ سادہ کی عقول جو انفرادی چیزوں کا علم رکھتی ہیں اور جن کے توسط سے عقل کا اثر جسم پر پڑتا ہے یہ امکان رکھتی ہیں کہ منفرد اشیاء اور اشخاص کا انتظام کر سکیں۔ جوہروں کا فوری کون و فساد یعنی خدا کی طرف سے ان کا پیدا کیا جانا اور معدوم کیا جانا مسلسل حرکت یعنی تبدل و تدریج ممکن ہے موجود کی طرف انقلاب کے مقابلہ میں نا ممکن چیز نہیں ہے۔ اُس کے بیان سرے سے وجود کی صورتوں عقل اور جسم صورت اور مادہ عرض و جوہر کا باہمی تعلق واضح نہیں ہے بہر حال خوارقِ عادت کی گنجائش نہ رہتی رہتی ہے۔ شدید روحانی اضطراب سے جوہر و نفس میں انتہائی سردی یا گرمی پیدا کر دیتا ہے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ روح کائنات میں بھی عجیب و غریب حادثات ممکن ہیں حالانکہ بالعموم یہ تو انہیں نظر

کی پابندی کرتی ہے۔ ان سب امکانات سے ہمارا فلسفی بہت اعتدال سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ نجوم اور الکیمیا کا وہ عقلی وجوہ کی بنا پر مخالف ہے تاہم اُس کی موت کے بعد ہی نجوم کے متعلق اشعار اُس کی طرف منسوب کئے گئے اور ترکی قصوں میں ایک بن رسیدہ صوفی کی جگہ اکثر ابن سینا ساحر کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے۔ ابن سینا کی طبیعات کا دار و مدار اس بات کے فرض کر لینے پر ہے کہ جسم کسی فعل کا فاعل نہیں ہو سکتا فاعل ہمیشہ قوت یا صورت یا نفس یا اُس کے واسطے عقل ہوتی ہے چنانچہ طبیعات کی اقلیم میں بے شمار قوتیں ہیں جنکے خاص خاص مدارج چرچستی ہوئی ترتیب میں قوائے قدرت اپو دوں کی قوتیں اور اوج انسانی اور ارواح کا کائنات ہیں۔

سافارابی سب سے زیادہ زور عقل محض پر دیتا تھا۔ اُسے خیال سے اُس کی ذات کی خاطر محبت تھی لیکن ابن سینا کو ہر جگہ نفس کی نظر تھی۔ جس طرح طب میں اُس کی مد نظر جسم انسانی ہے اُسی طرح فلسفہ میں نفس انسانی ہے۔ اُس کی مہرکتہ الاراقاموس فلسفہ کا نام ہی شفا (روحانی) ہے۔ نفسیات اُس کے نظام کا مرکز ہے۔

اُس کے علم اللسان میں دوئی بائی جاتی ہے جسم اور روح میں کوئی ضعیفی یا کمی ربط نہیں ہے جس طرح کہ سب اجسام ستاروں کے زیر تاثر عناصر کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں جسم انسانی بھی اُسی ترکیب کے بہترین اعتدال سے بنتا ہے۔ اس لئے جسم کی فوری آفرینش اور مرے سے نوع انسانی کا آٹا فانا فنا ہو جانا اور جی اٹھنا ممکن ہے۔ لیکن وجود نفس کی تعمیر ترکیب عناصر سے نہیں کی جاسکتی۔ یہ جسم کی غیر منفصل صورت نہیں ہے بلکہ اُس سے عارضی تعلق رکھتا ہے۔ صورت آخرین یعنی ہم سے ما فوق عقل فعال سے ہر جسم اپنا مخصوص نفس پاتا ہے جو اُسی کے لمبوزوں سے کسی اور کے لئے نہیں۔ ابتدا ہی سے شہر نفس (روح) منفرد و مجرب ہے اور وہ اپنے جسم کے اندر زمانی زندگی میں روز بروز زیادہ انفرادیت حاصل کرتا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ باتیں ابن سینا کے دوسرے قول سے کہ مادہ انفرادیت کی اصل ہے مطابقت نہیں رکھتیں لیکن روح (نفس) ہمارے فلسفی کے یہاں ایک ظلم عجائب ہے۔ وہ ضعیف الاعتقاد نہیں ہے اور اکثر تاکید کرتا رہتا ہے کہ روحانی زندگی کے اسرار پر آسانی سے آنکھ بند کر کے

ایمان نہ لے آنا چاہئے لیکن خود روح کی عجیب و غریب قوتوں اور ممکن کارسازوں کی خبر دیتا ہے اور زندگی کے بیچ درمیان راستوں میں ماری ماری پھرتی ہے اور عدم اور وجود کے درمیان جو حجاب ہے اُسے دور کر دیتی ہے۔

تمام قوائے روحانی میں نظری قوتیں سب سے افضل ہیں۔ حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ معقول روح کو دنیا کا علم ہوتا ہے خاص طور پر حواس باطنی یعنی محسوس معقول قوائے تصور کی بحشت ابن سینا نے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ عام طور پر طبیب فلسفی تین حواس باطنی یا عقل تصور کے تین مدارج کے قائل تھے (۱) منفرد حیثیات کو ملا کر دماغ کے سامنے کے حصے میں مجموعی ادراک بنانا۔ (۲) جس عام کے اُس ادراک میں پہلے سے موجود تصورات کی مدد سے تصدیق کرنا یعنی اصلی عقل دماغ کے وسط میں (۳) جس تصور کا عقل کیا گیا ہے اُسے حافظہ کے خزانہ میں جس کا مرکز دماغ کے پچھلے حصہ میں ہے داخل کر دینا۔ ابن سینا اس تحلیل میں ادراک کے قدم بڑھاتا ہے۔ وہ دماغ کے اگلے حصہ میں جس عام اور حافظہ محسوس میں جو مجموعی تصاویر کا خزانہ ہے فرق کرتا ہے۔ علاوہ اس کے وہ عقل کو ایک حد تک غیر شعوری حیثیت سے حسی خواہشات کی زندگی کے اثر سے، لیکن ایک حد تک شعوری حالت میں عقل کی مدد سے واقع ہونے والا عقل کہتا ہے۔ پہلی صورت میں تصور کو خشنے منفرد سے علانہ باقی رہتا ہے مثلاً بھیڑ کو بھیڑ کے کی دشمنی کا علم ہوتا ہے لیکن دوسری صورت میں وہ توسیع پا کر عام ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ پانچویں جس حافظہ مصورہ ہے جو محسوس تخیل اور معقول غور و فکر سے بنے ہوئے تصورات کا جلوہ گاہ ہے۔ چنانچہ پانچ حواس ظاہری کے مقابلے میں پانچ حواس باطنی بھی ہیں لیکن جس معنی میں یہ اخوان الصفا کے یہاں تھے اُس سے بالکل مختلف ہیں۔ اس موقع پر اُس نے جو سوال اٹھایا تھا کہ آیا کسی گزری ہوئی بات کے یاد کرنے کو ایک جداگانہ قوت حافظہ سمجھنا چاہیے یا نہیں۔ اُسے بے جواب دے چھوڑ دیا ہے۔

نظری قوائے روحانی کی سرتاج عقل ہے۔ ایک عملی عقل بھی ہوتی ہے لیکن اُس کی جدوجہد بالواسطہ ہماری ذات کا مرتع ہے برخلاف اس کے شعور ذاتی یعنی اپنے نفس کا خالص علم جو وحدت عقل

کامنظر ہے بلا واسطہ ہماری ذات کا آئینہ ہے لیکن عقل بجائے (نفس) روح کی ادنیٰ قوتوں کو دبانے کے انہیں ببارتی ہے وہ حواس کے ادراک کو لطیف تر اور تصور کو عام تر بناتی ہے عقل اُس مصالح پر جو اُسے حواس ظاہری اور باطنی سے ملتا ہے نصیف کرتی ہے وہ ابتدا میں خیال بالقوت ہوتا ہے لیکن آخر میں خیال بالفعل بن جاتا ہے مشق کے ذریعہ سے امکان واقعہ بن جاتا ہے۔ یہ تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن عالم بالادگی طرف سے یعنی اُس صورت آفریں کی ہدایت و رہنمائی میں جو بحیثیت عقل فعال ہماری عقل کو خیالات عطا کرتا ہے لیکن خالص معقول خیالات کے لہو نفس انسانی کے پاس حافظہ نہیں ہے کیونکہ تصور کے لہو ایک جمعی حاصل کی ضرورت ہوتی ہے جب کبھی معقول روح کسی چیز کا علم حاصل کرتی ہے تو اُس پر یہ علم عالم بالا سے نازل ہوتا ہے اور خیال کرنے والی روحوں میں اُن کے علم کی نوعیت اور وسعت کی بناء پر فرق نہیں ہوتا بلکہ اُس صلاحیت کے لحاظ سے جو ان میں ہم سے مافوق عقل سے استفادہ کرنے کی ہوتی ہے۔

معقول روح جو اپنے سے ادنیٰ قوتوں پر قابو رکھتی ہے اور اپنے سے اعلیٰ کو عقل کل کی ہدایت سے پیچھتی ہے۔ یہ حقیقی انسان ہے جو بلاشبہ حادث ہے لیکن بحیثیت بسیط ہستی اور منفرد جو ہر کے فساد سے محفوظ اور لافانی ہے۔ میاں ابن سینا کی تعلیم اپنی وضاحت کے اعتبار سے فارابی کی تعلیم سے امتیاز رکھتی ہے۔ ابن سینا کے عہد سے مشرق میں حادث ارواح انسانی کے لافانی ہونے کا عقیدہ ارسطاطیلیسی سمجھا جاتا ہے اور اُس کی صدا فلاتونی۔ اس اعتبار سے اُس کا فلسفہ مذہب سے زیادہ متحد ہے۔ جسم انسانی اور تمام محسوس روح کے لہو ایک مدرسہ ہے جہاں وہ تعلیم حاصل کرتی ہے لیکن جسمانی موت کے بعد جو ہمیشہ کے لہو اس پیکر خاکی کا خاتمہ کو دیتی ہے روح عقل کل کے ساتھ کم و بیش اتحاد رکھتے ہوئے باقی رہتی ہے۔ یہی عقل مافوق کے ساتھ رجے بالکل ایک ہو جاتا نہیں سمجھا جائیے (اصل) اور عالم روح کے لہو سعادت ہے۔ اور ارواح کے حصے میں دائمی بدبختی آتی ہے جس طرح جسمانی نقائص سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اُسی طرح روح کی خرابیوں کی بھی سرزمنی ہے لیکن اسی اصول ارضی زندگی میں حاصل کی ہوئی روحانی تندرستی اور معقولیت کے لحاظ سے بھی آسانی

جڑا طبعی ہے۔ خالص روح کو وقتی آلام میں ابدیت کے خیال سے تسکین ہوتی ہے۔
 بلاشبہ تھوڑے ہی لوگ اعلیٰ درجہ پر پہنچتے ہیں۔ حق کی جوٹی پر عوام الناس کے لیے جگہ نہیں
 ہے۔ صرف ایک ایک کر کے لوگ معرفت الہی کے سرچشمے سے جو نہانی کی بلند یوں پر واقع ہو سیراب
 ہوتے ہیں۔

سک عقل انسانی کی باتیں اپنی رائے ظاہر کرنے کے لیے ابن سینا شاعرانہ روایات کا حوالہ دیتا
 ہے اور ان کی تائید کرتا ہے جس کا عہد متاخر کے فارسی ادب میں بہت رواج تھا۔ سب سے زیادہ
 دلچسپ ہمارے لٹریچر ابن یقطان کا مثالی کیریکٹر ہے۔ اس میں عقل انسانی کے عناصر عالم فطرت،
 روح اور عقل سے گذر کر واحد لائزال کے سرعظمت و جلال پر پہنچ جانا دکھایا گیا ہے۔ فلسفی کو
 ایک جوان صورت بڑھے کے بھیس میں ملتا ہے۔ فلسفی کو شش کرچکا ہے کہ حواس ظاہری و باطنی
 کے ذریعے سے ارض و سما کو پہچانے۔ اب اُسے دو راستے نظر آتے ہیں ایک تو مغرب کی طرف جو مادے اور
 بدی کی راہ ہے اور دوسرا مطلع آفتاب کی جانب جو معقول ابدی صور خالص کا راستہ ہے جس پر
 مسافر کی رہنمائی کرتا ہے۔ باہم وہ حکمت الہی کے منبع اور ابدی نوجوانی کی سرحد تک پہنچتے ہیں جہاں
 حسن خدا پنا حجاب ہے اور نور آب انیا بردہ دار۔ یہی ابدی امر ہے۔

اس طرح جی ابن یقطان معدودہ چغزور و فکر کرنے والی ردحوں کا رہنما ہے وہ ابدی عقل
 جو نوع انسان کے موقوف ہے اور اُس کے درمیان مصروف جد و جہد رہا کرتی ہے۔

اسی طرح کے معنی ہمارا فلسفی سلمان اور البال کی کہانی کو، جو عہد متاخر میں یونان میں تصنیف
 کی گئی تھی اور جس میں بعد میں بہت تصرفات ہوئے ہیں، پتا چلتا ہے۔ سلمان اُس کے نزدیک دنیا دار
 انسان ہے جسکی بیوی (یعنی عالم محسوس) البال پر عاشق ہو جاتی ہے اور مکر سے اُسے اپنے ہلو میں
 بٹھاتی ہے لیکن فیصلہ کن لمحہ سے پہلے ایک بجلی آسمان سے گرتی ہے۔ البال کو دکھاتی ہے کہ وہ کیا حرکت
 کرنے والا تھا اور اُسے محسوس لذات کی دنیا سے اٹھا کر خالص عقلی مشاہدہ کے عالم میں لیجاتی ہے وہ
 ایک اور جگہ کہتا ہے کہ فلسفی کی روح ایک پرند کی طرح ہے۔ بڑی صورتوں کے بعد وہ ارضی پھندے

سے نکلتی ہے اور کائنات کی فضا میں پرواز کرتی ہے یہاں تک کہ فرشتہ اہل اُس کی آخری بیڑیوں کو کاٹ دیتا ہے۔

اس یہ ابن سینا کا تصوف ہے۔ اُس کی روح کو اُس چیز کی آرزو ہے جس کے لہو اُس کے دواخانہ میں کوئی دوا نہیں ہے اور جو اُس کی درباری زندگی میں میسر نہیں آسکتی۔

علم الاخلاق اور علم سیاست کی تدوین نظری حیثیت سے کرنا فقہ کے علموں کو مبارک رہے۔ ہمارا فلسفی اپنے آپ کو رشتہ خیزی کے درجے پر باتا ہے جہاں وہ ایک دیوتا کی طرح انسانی قوانین سے آزاد ہے۔ شرع کے احکام اور ریاست کے قوانین صرف عامۃ الناس کے لہو واجب العمل ہیں۔ محمد کا مقصد تھا کہ بدویوں کو مندرجہ بنائیں۔ اسی مقصد کے لہو انسانوں نے علاوہ اور باتوں کے جہانی بازغا کی تعلیم دی۔ خالص عقلی سعادت کو یہ بدوی سمجھ نہیں سکتے تھے۔ اس لئے ضروری تھا کہ اُن کی تربیت اہل دراحت جہانی کے وعدے وعید سے کی جاتی۔ اُس جماعت میں جو حواس ظاہری کی غلام ہے اور عبادت الہی کا نشانہ احکام ظاہر کی پابندی سمجھتی ہے اور راہبوں میں ابا وجودیکہ وہ تمام عالم محسوس کو ترک کر دیتے ہیں اس حد تک اتفاق ہے کہ آخر الذکر بھی انعام الہی کی توقع میں زہد و عبادت کرتے ہیں۔ سچے خدا پرست روحانی محبت میں عوام اور زہاد دونوں سے برتر ہیں۔ یہ سوائے ذات احدیت کے کسی اور چیز کی تسانہیں رکھتے اور امید و بیم سے آزاد ہیں۔ اُن کی ہلک عقل کی آزادی ہے۔

لیکن یہ راز عوام پر نہیں ظاہر کرنا چاہئے۔ فلسفی اسے صرف اپنے عزیز شاگردوں کو تعلیم کرتا ہے۔ سیر و سیاحت کے سلسلہ میں ابن سینا کی ملاقات بہت سے معاصر علماء سے ہوئی لیکن نظائر ان لوگوں سے دیر پا تعلقات نہیں قائم ہوئے۔ جس طرح وہ اپنے پیشرہوں میں سے صرف فارابی سے عقیدت رکھتا ہے اسی طرح اپنے زمانے کے لوگوں میں سے یہ صرف اپنے مرئی بادشاہوں کا محورِ احسان ہے۔ ابن مسکویہ کے متعلق جس سے اُس کی بارہا ملاقات ہوئی تھی، وہ مخالف رائے ظاہر کرتا ہے۔ بیزنٹی سے جو چرچہ جھگڑا اُس سے افضل تھا اُس کی خط و کتابت رہی لیکن حبلہ یہ سبیلہ

منقطع ہو گیا۔

بیرونی (۹۷۳ تا ۱۰۴۸) اگرچہ اسے فارابی اور اپنے سے کم سن ابن سینا کے مقابلے میں کندی اور مسعودی کا شاگرد کہنا زیادہ صحیح ہو گا۔ اُس عہد کی خصوصیات کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا مستحق ہے کہ اُس کا بیاں تھوڑا سا ذکر کیا جائے۔ زیادہ شغف اُسے ریاضی، ہیئت، جغرافیہ اور علم الاقوام سے تھا۔ وہ ایک تیز نظر مشاہدہ کرنے والا اور عمدہ نقاد تھا لیکن بہت سی باتوں میں اپنی روشنی خیالی کے لئے وہ فلسفہ کا ممنون احسان ہے اور یہ حیثیت ہند کے ایک مظهر کے یہ علم ہمیشہ اُس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتا رہا۔

بیرونی نے نہایت خوبی کے ساتھ فیثاغورثی، افلاطونی فلسفہ، ہندی حکمت اور صوفیانہ خیالات میں مصالحت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی خوبی کے ساتھ اُس نے اہل عرب اور اہل ہند کے جدوجہد اور کارگزاریوں کے مقابلہ میں یونانی حکمت کی افضلیت کو ثابت کیا ہے۔ وہ کتاب عرب کا کیا ذکر ہے۔ ہند سے بھی کوئی سقراط نہیں پیدا ہوا۔ وہاں کسی منطقی منہاج نے علوم کو خیال آرائی سے آزاد نہیں کیا ہے۔ تاہم وہ محدودے چند حکمائے ہند کی عظمت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ پسندیدگی کے ساتھ پیردان اپنا مہبت کے خیالات کا ذیل کے الفاظ میں اظہار کرتا ہے: ”ہمارے لئے کافی ہے کہ ہم ان چیزوں کو جان لیں جن پر آفتاب کی روشنی پڑتی ہے۔ اُس کے آگے جو کچھ ہے خواہ وہ کتنی ہی بے اندازہ وسعت رکھتا ہو ہمیں اس کی ضرورت نہیں جن چیزوں تک آفتاب کی روشنی نہیں پہنچتی وہ اس ان کا ادراک بھی نہیں کر سکتے۔“

اس سے ہمیں بیرونی کے فلسفہ کا علم ہوتا ہے۔ صرف وہ اس کے اور اکات کا جن میں منطقی عقل باہمی ربط پیدا کرتی ہے یقینی علم حاصل ہو سکتا ہے اور زندگی کے لئے ہمیں علی فلسفہ کی ضرورت ہو جس کی مدد سے ہم دوست دشمن میں تمیز کر سکیں۔ وہ غالباً خود بھی یہ نہیں سمجھتا تھا کہ اُس نے جو کچھ کہا ہے وہ قول فیصل ہے۔

ابن سینا کے شاگردوں کے تصنیفات کے مقابلہ میں اُن کے ناموں سے ہم زیادہ واقف

ہیں۔ جبر جانی نے خود نوشتہ سوانح عمری کے آخر میں استاد کے حالات زندگی کا ذکر کیا ہے اور ابوالحسن بہمن یار ابن المرزبان کے چند چوڑے چوڑے رسالے مافوق الطبیعیات پر اب تک موجود ہیں جو استاد کی تعلیم کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتے ہیں۔ صرف مادے کی جو ہریت اُس کے یہاں غائب ہو گئی ہے۔ جبریت امکان وجود کے وہ مادہ کو خیال کا ایک اعتبار یا علاقہ قرار دیتا ہے۔

بہمن یار کے نزدیک خدا وجود واجب کی خالص اور علت سے بری وحدت ہے نہ کہ حیثی۔ حاکمیت ذات اور قادر مطلق خلق۔ وہ عالم کی علت ضرور ہے لیکن محلول علت کے ساتھ ہی اور لازمی طور پر موجود ہے ورنہ علت متغیر ہوتی اور مکمل نہ ہوتی۔ ذات احدی کا دنیا کے وجود سے پہلے ہونا زمانے کے لحاظ سے نہیں بلکہ حقیقت ذات کے لحاظ سے ہے۔ اس اعتبار سے اعلیٰ ذات کی تین صفیں ہیں وہ ہستی کے لحاظ سے اول، کافی اور واجب الوجود ہے یا دوسرے الفاظ میں ذات احدی واجب وجود کا نام ہے۔ تمام ممکن اشیا کی ہستی اسی واجب مطلق کی بدولت ہے۔

یہ بیان ابن سینا کی تعلیم سے مطابقت رکھتا ہے اور یہی حالت اس شاگرد کے تصور کائنات اور نظریہ روح کی ہے۔ جو چیزیں ایک بار کامل حقیقت حاصل کر چکی ہیں یعنی ارواح کرات سادی (جنوع کے لحاظ سے مختلف ہیں) مادہ اولیٰ اور افراد ایک دوسرے سے اختلاف رکھنے والی ارواح انسانی سب کی سب لافانی ہیں۔ کامل حقیقی موجودات فنا نہیں ہو سکتیں کیونکہ وہ امکان سے بری ہیں۔ تمام معقول چیزوں کی خصوصیت یہ ہے کہ انہیں اپنی ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ بہمن یار کے نزدیک ارادہ محض اس چیز کا علم ہے جو لازمی طور پر حقیقت ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ معقول روح کی زندگی اور مسرت کا انحصار بھی اپنی ذات کے علم پر ہے۔

ابن سینا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ اُس کے قانون الطب کی رُو سے جس کی تیر سو برس صدی سے سولہویں صدی تک بہت قدر تھی، آج تک ایران میں علاج کیا جاتا ہے۔ اُس کا انترعیوی علم کلام پر اہم تھا۔ دانشمندی نے اُسے بقراط اور جالینوس کی صف میں جگہ دی تھی اور اسکا لنگر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں جالینوس کا چہ پایہ اور فلسفہ میں اُس سے کہیں افضل تھا۔

مشرق میں وہ فلسفہ کا بادشاہ سمجھا جاتا تھا اور اب بھی سمجھا جاتا ہے۔ نو فلاطونی ارسطاطالیسیہ کو وہاں جو صورت ابن سینا نے دی تھی اُسی حیثیت سے وہ ہمیشہ معروف رہی۔ اُس کی تصانیف کے قلمی نسخوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جس سے اُس کی ہر دفعہ نئی کاپیوں کا ثبوت ملتا ہے اور اُس کے رسائل کے خلاصوں اور شرحوں کا تو شمار نہیں ہے۔ اطباء، مدیرین، ملکہ علماء دین بھی اُس کی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ صرف معدودے چند ایسے تھے جو اُس سے آگے بڑھ کر اُس کے ماخذ تک پہنچے تھے۔

اُس کے دشمن بھی ابتدا ہی سے بہت تھے اور یہ دوستوں سے زیادہ ملحد آداز میں اپنی لٹے کا اظہار کرتے تھے۔ شعر اُس کی ہجو کرتے تھے علماء دین اُس سے اتفاق کرتے تھے یا اُس کی تردید کی کوشش کرتے تھے اور خلیفہ مستنجد نے ۱۱۵ھ میں ایک قاضی کے کتب خانے کو جس میں ابن سینا کی تصانیف بھی تھیں جلوا دیا۔

۵۔ ابن الہیثم

ابن سینا اور اُس کے مدرسہ کے بعد سلطنت اسلامی کے مشرقی ممالک میں فلسفہ نظری کی طرف توجہ بہت کم ہو گئی۔ یہاں روزمرہ زندگی اور ادب میں فارسی زبان روز بروز عربی کی جگہ لیتی گئی۔ اول الذکر زبان کے محرم منطقی اور مافوق الطبیعی مباحث کے لیے بہت کم موزوں موبنے کی کچھ پروا نہیں کی گئی۔ نہایت افسوسناک طریقہ سے تمدن کے حالات اور اُسی کے ساتھ لوگوں کے مذاق بدل گئے۔ علم الاخلاق اور سیاست مدن نے زیادہ نمایاں جگہ حاصل کی لیکن اُسی پرانی صورت میں رہے اور کسی طرح کی ترقی نہیں کی۔ سب سے زیادہ نئے فارسی ادب میں شاعری کا دور دورہ تھا جو ایک حد تک آزاد خیالی اور ایک حد تک غالب حد تک تصوف پر مبنی تھی اور اُس زمانہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کی فلسفیانہ احتیاج کو پورا کرتی تھی۔

تقریباً دسویں صدی کے وسط سے بغداد سے علمی تحریک کا اثر مغرب پر مبرا شروع ہو گیا تھا

ہم پہلے بھی شام میں فارابی اور مصر میں مسعودی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہاں قاہرہ بغداد کا جواب بن گیا۔
 قاہرہ میں ہیں کیا رہیں صدی کی ابتدا میں ایک ایسا ریاضی داں اور ماہر طبیعیات ملتا ہے جو
 سارے قرون وسطیٰ میں اپنے فن میں اپنا بانی بنیں رکھتا تھا یعنی ابو علی محمد ابن الحسن ابن الہشیم۔
 وہ البصرہ میں جو اُس کا مولد بھی تھا، کسی سرکاری دفتر کا مہتمم تھا۔ اپنی ریاضی کی قوت پر حد سے زیادہ
 بھروسہ کرتے ہوئے اُس کا عقیدہ تھا کہ وہ دریاے نیل کی طغیانی کو روک سکتا ہے۔ خلیفہ احماد کم لے
 اُسے اس مقصد کے لئے طلب کیا لیکن وہاں پہنچنے کے بعد اُسے معلوم ہوا کہ اُس کی سعی لاعا حاصل تھی
 اب وہ بحیثیت عامل شاہی معرض عتاب میں آگیا اور خلیفہ کی وفات (۳۸۰ھ) تک پوشیدہ رہا اپنی
 بقیہ زندگی اُس نے علمی اور ادبی مشاغل میں گزار دی یہاں تک کہ ۳۸۰ھ میں وفات پائی۔
 اُس نے زیادہ تر ریاضی اور اُس کے استعمال کے میدان میں کام کیا ہے۔ تاہم اُس کا لئوس
 اور ارسطو کی (صرف طبیعیات پر نہیں بلکہ ہر طرح کی) تصانیف سے بھی شغف رہا ہے۔ جیسا کہ وہ خود
 اعتراف کرتا ہے اُس نے جوانی ہی سے ہر چیز پر شک کرتے ہوئے مختلف آراء اور تعلیمات کا مشاہدہ کیا
 یہاں تک کہ اُسے معلوم ہوا کہ ہر عقیدہ میں حق کے معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو کہیں کم اور کہیں زیادہ
 کامیاب ہوئی ہے۔ حق وہ صرف اُس چیز کو سمجھتا تھا جو ہونے کی صورت میں حواس کے سامنے پیش ہوتی ہے
 اور ذہن سے صورت حاصل کر کے منطقی تصرف کے بعد ادراک بنتی ہے۔ فلسفہ کی تحصیل سے اُس کی
 غرض اسی حقیقت کا حاصل کرنا تھا۔ فلسفہ کو وہ تمام علوم کی بنیاد بنا نا چاہتا تھا۔ اُسے یہ حقیقت ارسطو
 کی تصانیف میں ملی کیونکہ ارسطو کو حیات اور عقلی وحدت کو ایک دوسرے سے ربط دینا سب سے بہتر آتا
 تھا۔ اس لئے وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ ارسطو کی تصانیف کا مطالعہ اور اُن کی شرح کرتا تھا۔ بنی
 نوع انسان کے فائدے کی خاطر اپنی مشق کے لئے اور اپنے بڑھاپے کے سرمایہ تسلی و راحت کے طور پر لیکن
 نظائر ان تصنیفات میں سے کوئی اب باقی نہیں رہی ہے۔

ابن الہشیم کی سب سے اہم تصنیف جو لاطینی ترجمہ کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے بصریات پر ہے اس
 کتاب سے اُس کے دقیق النظر ریاضی داں ہونے کا ثبوت ملتا ہے جو اول سے آخر تک تصورات اور

حقیقی اعمال کی تحلیل کی کوشش کرتا ہے۔ تیرہویں صدی کا ایک مغربی حکیم ویلیامس مضمون کو زیادہ ترتیب سے بیان کرتا ہے لیکن جزدی امور میں اور وقت نظر میں وہ ابن الہیثم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ ابن الہیثم کی فکر بالکل ریاضی کے اصول کی پابند تھی۔ اُس کے نزدیک کسی جسم کا جوہر اُس کے اہم اعراض کی میزان ہے جس طرح کل جزدی کی میزان اور تصور علامات کی میزان ہے۔

بصیرات میں ہمارے لوج خاص طور سے دلچسپ حائثہ لبصر اور مطلقاً حواس کے ادراکات کے متعلق نفسیاتی اقوال ہیں۔ یہاں اُس کا مقصد یہ ہے کہ ادراک کے منفرد اجزاء کو ایک دوسرے سے میز کرے اور سارے عمل کی ذہنی حیثیت کو نمایاں کرے۔

ادراک کے اجزاء حسب ذیل ہیں: (۱) جس (۲) مقابلہ متعدد حسیات میں باہم یا موجودہ جس کا اُن تقوش حافظے سے جو پہلے کے حیات نے پہلے بعد بگڑے نفس میں بنائے ہیں۔ (۳) تذکر۔ چنانچہ اب ہمیں جس چیز کا جس ہوتا ہے ہم فوراً پہچان لیتے ہیں کہ یہ وہی ہے جس کا نقش ہمارے حافظے میں موجود ہے۔ تعاقب اور تذکرہ حواس کے افعال نہیں ہیں کیونکہ حواس کو صرف انفعالی حیثیت سے حس ہوتا ہے (بلکہ یہ حکم لگانے والے ذہن کا کام ہے۔ عام طور پر یہ عمل لاشعوری یا نیم شعوری حالت میں ہوتا ہے۔ صرف غور کرنے سے ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے اور جو چیز دیکھنے میں منفرد معلوم ہوتی ہے اُس کی تحلیل اُس کے اجزاء میں ہو جاتی ہے۔

ادراک کا عمل بہت جلد واقع ہوتا ہے۔ جب قدر انسان اس معاملہ میں متشاق ہوتا ہے اور جتنی کثرت سے اس کی بھرا ہوتی ہے اسی قدر اگر حافظہ کا نقش نفس میں بنتا ہے اور اُسی قدر جلد تذکر یا ادراک واقع ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نئے جس میں وہ تصاویر جو پہلے سے نفس میں موجود ہوں صرف کرتی ہیں۔ چنانچہ انسان آسانی سے دہرہ کہہ سکتا ہے کہ کم سے کم عرصہ دراز کی مشق کے بعد ادراک الازمانی فعل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ غلط ہے کیونکہ نہ صرف ہر حس کے ساتھ ایک صفاتی اعضاے حس میں واقع ہونے والا تغیر ہوتا ہے جس کے لحوہ وقت ضروری ہے بلکہ اعضا تک ہیجان کے پہونچنے اور شعوری ادراک ہونے کے درمیان جتنی دیر میں کہ ہیجان اعصاب کے عرصہ مکانی سے

گزرتا ہے۔ اُس کے مقابلے میں ایک عرصہ زمانی بھی مؤثر و دردی ہے۔ کسی رنگ کے پہچاننے میں دقت صرف مہونے کا ثبوت نہیں گردش کرنے والے رنگوں کے دائرہ سے ملتا ہے جو ہمیں صرف ایک رنگ دکھاتا ہے کیونکہ حرکت کی تیزی کے سبب سے ہمیں اتنا وقت نہیں ملتا کہ جدا جدا رنگوں کو پہچان سکیں۔

تقابل اور تذکر ابن الہیثم کے نزدیک ادراک کے اہم اجزاء ہیں۔ بخلاف اس کے جس مانے سے زیادہ قریب ہے۔ جس کے عمل میں حاسہ الفعالی حالت میں ہوتا ہے۔ اصل میں ہر حس بجائے خود ایک طرح کا الم ہے جو عام طور پر محسوس نہیں ہوتا لیکن نہایت قریب پہچان سے مثلاً بہت تیز روشنی سے اُس کا شعور ہوتا ہے۔ راحت کی کیفیت صرف مکمل ادراک میں ہوتی ہے یعنی اُس علم میں جو جس کے مادے کو نفسی صورت بنتا ہے۔

ادراک میں تقابل اور تذکر و اصل ایک لاشعوری حکم اور استنباط ہے۔ بچہ و دوسروں میں سے بہتر کے انتخاب کرنے میں استنباط عمل میں لاتا ہے۔ استنباط کے معنی ہیں اشیاء کے باہمی ربط کو سمجھنا چونکہ حکم اور استنباط بہت تیزی سے واقع ہوتے ہیں۔ انسان آسانی سے دھوکا کھا جاتا ہے اور اُس چیز کو جو استنباط کے ذریعہ لگا یا سوا حکم ہے اصلی معنی سمجھتا ہے۔ اُن سب باتوں میں جو ہمارے سامنے علوم متعارفہ کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں ہمیں احتیاط برتنا چاہئے اور اس کی تحقیقات کرنا چاہئے کہ یہ کسی مادہ تر تصدیق سے مستنبط تو نہیں ہے۔

ہمارے فلسفی کی اس تاکید سے مشرق میں بہت کم فائدہ ہوا۔ ریاضی اور سہیت میں تو اُسے کچھ شاگرد ملے لیکن اُس کے ارسطاطالیسی فلسفہ کے شائق بہت کم لوگ تھے۔ ہم اُس کے صرف ایک شاگرد سے واقف ہیں جبکہ شاگرد فلسفیوں میں کیا جاتا ہے۔ یہ ایک مصر کا امیر ابوالوفاء ہشیر بن فاک القاعد تھا۔ جس نے سلسلہ میں ایک مجموعہ حکیمانہ ضرب الامثال اور تاریخ فلسفہ کے قصوں کا تالیف کیا۔ (ادریجیل) بدیع خیالات کا اُس میں کہیں نشان تک نہیں ہے۔ اُس کا مقصد صرف ناظرین کا تفسیر طبع تھا اور اب جو زمانہ آیا اُس میں ایسی کتابوں سے بھی زیادہ قاہر و دلہ الف لیلہ کی قدر کرتے تھے۔

مشرق ابن الہیثم کو قریب قریب مہجول کیا ہے اُس کے بعد اُس کی تکفیر کی گئی اور اُس کی کتابیں برباد کر دی گئیں۔ یہودی فلسفی موسیٰ ابن میمون کا ایک شاگرد بیان کرتا ہے کہ وہ کسی کام سے بعد او گیا تھا یہاں ایک فلسفی کا (جس نے ۱۱۳۱ء میں وفات پائی) کتب خانہ چلایا جا رہا تھا وہاں ایک واعظ نے جو ان کتابوں کو اپنی نگرانی میں چلوا رہا تھا ابن الہیثم کی ایک کتاب میں کرہ ارض کے ایک نقشہ کو دکھا کر اُسے کفر و النحاد کی تاپاک علامت بتایا اور کتاب کو آگ کر شعلوں کی نذر کر دیا۔

غزالی
Ghazali

باب پنجم

مشرق میں فلسفہ کا انحطاط

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اسلام کی مذہبی تحریک پر فلسفہ کا قوی اثر تھا، نہ صرف مغرب بلکہ اُن کے مخالفین کا علم کلام بھی اپنے خیالات اور وہ دلائل اچھوہ اپنے دعوے کی تائید اور حریف کی تردید میں پیش کرتا تھا فلسفیوں کی تصانیف سے اخذ کیا کرتا تھا، ان میں سے جو کچھ مشککین اپنے کام کا سمجھتے تھے اُسے لے لیتے تھے اور بقیہ سے یا تو کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے یا اُس کے ابطال کی کوشش کرتے تھے اس طرح بہت سی کتابیں لکھی گئیں جو کسی مخصوص فلسفہ یا کسی ایک فلسفی کے خلاف تھیں۔ لیکن کوئی کوشش سارے نظام فلسفہ کی جس حیثیت سے کہ یہ مشرق میں یونانی خیالیہ قائم تھا ترقی کرنے کی، اگرے مطالعہ کے بعد اور کئی نقطہ نظر سے غالباً غزالی سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔

غزالی کی مہم کا ایک ثبوتی پہلو بھی تھا۔ علم کلام کے (جو عقائد کی تعلیم کو سمجھانے بلکہ عقل سے مطابق کرنے کے لئے تھا) پہلو بہ پہلو اسلام میں ایک باطنی علم چلا آتا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ حکمی عقیدہ کو باطنی اور احساسی پہلو سے لیا جائے۔ وہ عقائد کے مافیہ کو سمجھنا یا ثابت کرنا نہیں چاہتا تھا، بلکہ تجربہ میں لانا اور وجدانی حیثیت سے اپنے اوپر وارد کرنا۔ عقائد کا بالکل یقینی موزا مسلم، لیکن کیا ان سے استنباط کر کے کوئی علم بنانا چاہئے؟ یا اس کے مسائل کو عقل کے علوم متعارفہ سمجھنا چاہئے؟ جس کے لئے فریادِ ثبوت نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ عقل کے بنیادی اصول جب ایک بار معلوم ہو جائیں تو وہ عالمگیر طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں، لیکن عقائد کے مسائل کو یہ بات حاصل نہیں ورنہ دنیا میں بے اعتقادی کیوں ہوتی؟ ایسی طرح کے اور بھی سوالات کو جاتے تھے؛ اور سب لوگوں کے

نزدیک ان شکوک سے نجات پانے کی بس ایک صورت تھی یعنی علم العقائد کی بنیاد باطنی لاعقلی روشنی پر رکھی جائے۔ پہلے پہل تو یہ تصوف کی رو میں لاشعوری حالت میں ہوتا رہا جس میں علم المرئی اور علم العقائد کی طرف سے بہت غفلت برتی جاتی تھی۔ یہاں بھی غزالی ہی نے ہاتھ ڈالا۔ سالمیہ قرطبطہ اور معتزلہ کے حریف فرقوں نے جو داغ بیل ڈالی تھی اس پر امام غزالی نے ایک عالیشان عمارت بنا کر کھڑی کر دی۔ ان کے زمانہ سے تصوف آہ تو کسی اسلام کی تعلیم کا مؤید بلکہ اُس کی زینت ہی ان کی زندگی کی تاریخ عجیب ہے اور ان کی جدوجہد کے سمجھنے کے لئی یہ ضروری ہے کہ ان کے حالات زندگی کا ذکر تفصیل سے کیا جائے۔ ان کی ولادت ۳۹۵ھ میں خراسان کے شہر توس میں ہوئی چنانچہ وہ شہرہ آفاق شاعر فردوسی کے سموطن تھے جس طرح سے کہ فردوسی قدیم ایرانی قوم کی عظمت و جلال کا نقشہ کھینچتا ہے اسی طرح غزالی اسلام کے مستقبل کے لوہے برہان اور زینت ہو نولے تھے ان کی تعلیم جو ان کے باپ کے انتقال کے بعد اُن کے ایک صوفی دوست کی نگرانی میں ہوئی تھی بمقابلہ قومی ہونے کے عالمگیر زیادہ تھی۔ رطکے کی بحیثیت اور تخیل انگریز طبیعت کسی حدود کی قید کو گوارا نہ کرتی تھی۔ علم المرئی کے مشکافانہ قیل و قال اور اُس کے بندھے ٹکے کلیوں سے اس کا جی گھبراتا تھا۔ وہ اسے دنیاوی علم سمجھتا تھا جسے اُس نے ترک کر دیا تاکہ معرفت الہی میں ڈوب جائے۔ اس کے بعد امام غزالی نے نیشاپور میں ایک صوفی استاد امام الحسین دسہ وفات ۴۰۵ھ سے ۴۱۰ھ میں علم دین حاصل کیا۔ اس اشار میں انہوں نے خود تصنیف و تالیف اور علمی شروع کر دی اور غالباً اسی زمانہ سے انہیں علم کی حقیقت پر شک ہونے لگا۔ اُس کے بعد وہ سلجوقی بادشاہ کے وزیر نظام الملک کے پاس پہنچے یہاں تک کہ ۴۱۹ھ میں انہوں نے بغداد میں پروفیسر کا عہدہ حاصل کیا۔ بہر نوع اس زمانہ میں انہیں فلسفہ سے بہت شغف رہا لیکن ان کی تحصیل فلسفہ کا محرک خالص ذوق علمی نہ تھا بلکہ اپنے عقلی شکوک کو حل کرنے کی دلی تمنا ان کا مقصد نہ تو آفریقہ عالم کا سراغ لگانا تھا، اور نہ خرد اپنی قوت خیال کا، بلکہ اطمینان قلب اور ایک اعلیٰ حقیقت کا احساس حاصل کرنا۔ انہوں نے وقت نظر کے ساتھ فلسفیوں (بالخصوص فارابی اور ابن سینا) کی

تصانیف کا مطالعہ کیا۔ اور زیادہ تر مؤخر الذکر کے نظام کی پیروی کرتے ہوئے انہوں نے ایک فلسفیانہ قاموس لکھی جس میں محض نفسِ مجتہد سے تعلق تھا اور ذاتی رائے کو دخل نہیں دیا گیا تھا۔ ایسا کہنے میں ان کا مقصد (جیسا وہ ابتدا میں اپنے دل میں اپنی تسکین کے لیے لیا اور بعد میں باورِ بلند اپنی بریت کے لیے کہتے تھے) یہ تھا کہ پہلے فلسفہ کی تعلیم کا ذکر کریں تاکہ بعد میں اس کی تردید کی جاسکے۔ یہ تردید بھی تھوڑے ہی دن بعد مکمل ہو گئی۔ یہ وہ مشہور تہافتہ الفلاسفہ تھی جو انہوں نے بغداد ہی میں یا وہاں سے جانے کے تھوڑے دن بعد لکھی تھی۔

کیونکہ چارہی سال کے بعد ۹۰۹ غزالی نے بغداد میں درس و تدریس کا سلسلہ (جس میں ظاہری حیثیت سے بہت کامیابی ہوئی تھی) موقوف کر دیا۔ کبھی انہیں اپنے شاندار عہدے کی طرف رغبت ہوتی تھی اور کبھی اس سے نفرت۔ وہ سمجھتے تھے کہ وہ کسی دوسرے طریقے سے دنیا اور دنیاوی فلسفہ سے زیادہ کامیابی کے ساتھ جنگ کر سکتے ہیں بلکہ یہ ان کا فرض ہے۔ ان کی تمکین اس دنیا کو خاطر میں نہیں لاتی تھی، لیکن یہ تمکین گہری حقیقت رکھتی تھی۔ ایک بار بیماری کی حالت میں انہوں نے اپنے خدا کی طرف سے تفویض کی ہوئی اندرونی خدمت کو اپنی روحانی آنکھوں سے دیکھا اس میں تنہائی میں صوفیانہ ریاضت کے ذریعہ سے اس کی تیاری کرتی چاہئے کہ وہ مذہبی سیاسی مصلح کی حیثیت سے ظہور کر سکیں۔ اسی زمانہ میں جبکہ صلیب کے جنگجو مغرب میں اسلام سے جنگ کرنے کے لیے مصلح ہو رہے تھے غزالی اس کا نتیجہ کر رہے تھے کہ اسلامی عقائد کے ہر اہل نہیں ان کا یہ انقلاب عقائدِ غلطینِ مقدس کی طرح شدید جوش کی صورت میں نہ تھا بلکہ اس کا مقابلہ ہر نام مقدس کے باجورے سے کرنا چاہئے جنہیں خواب میں ہدایت ہوئی تھی کہ سسرہ کی محبت کو جو بڑے علی سمیحت کی طرف رجوع کریں۔

دس سال تک غزالی سفر کرتے رہے اور اپنا وقت باری باری سے زہدانہ ریاضت اور ادبی جدوجہد میں گزارتے رہے۔ غالباً اس کے ابتدائی حصہ میں انہوں نے اپنی مذہبی اخلاقی مہم بالمشان کتاب ”احیاء العلوم“ لکھی۔ آخر میں انہوں نے مصلح کی حیثیت سے کام کرنا چاہا

اپنے سفر کے دوران میں وہ دمشق، بیت المقدس (قبل اس کے کہ اس پر صلیبی لشکر کا قبضہ ہو سکے) مکہ، مدینہ گئے اور آخر میں اپنے گھر واپس آئے۔ سفر سے واپسی کے بعد غزالی کچھ دن نیشاپور میں درس دیتے رہے اور ۱۰۹۷ھ کو انہوں نے اپنے وطن طوس میں وفات پائی۔ اُن کی عمر کے آخری سال زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور اُعادیت کی تحصیل میں گزرے جو ہمیں میں انہیں کسی طرح یاد نہ ہوتی تھیں۔ ایک عہدہ اور مکمل زندگی تھی جس میں انجام آغاز سے مل گیا تھا۔

غزالی اپنے زمانہ کی ذہنی تحریکوں پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں علماء دین کا علم کلام 'صوفیوں کا علم باطن'، فیتا غوثی عوام پسند فلسفہ اور نو فلاطونی ارسطاطالیسیٹ نظر آتے ہیں۔ علم کلام جس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی غزالی کا بھی عقیدہ ہے البتہ مشکلیں کے دلائل انہیں کسی قدر کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تاہل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قلبی تعلق وہ صوفیانہ علم باطن سے پاتے ہیں اور یہی ماحذ ہے ان کے محرکہ کی کارگزاری یعنی اپنے عقیدہ کا دار و مدار شخصیت کو قرار دینے کا۔ چنانچہ جس چیز کا ثبوت مشکلیں معقولات سے دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسے غزالی باطنی واردات کی حیثیت سے بلا ثبوت قبول کرتے ہیں۔ عوام پسند فلسفہ سے بھی انہوں نے کچھ فائدہ اُٹھایا ہے یعنی ایک تو ریاضی کے فن سے جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں اور دوسرے اُس کے ہیئت نتائج سے۔ طبیعیات کو وہ اس حد تک ملتے ہیں جہاں تک اس میں عقاید کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطاطالیسیٹ جس حیثیت سے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس کی تعلیم دی تھی، انہیں اسلام کی دشمن نظر آتی ہے جس سے وہ تمام اسلامی مدرسوں اور فرقوں کی طرف سے یعنی سواد اعظم کے نقطہ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی خود ارسطو کے ہتھیار یعنی منطق سے، کیونکہ منطق کے اصول بھی ان کے نزدیک استیقام مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل۔ وہ بالقصد متناقض کے قضیہ سے استہد کرتے ہیں جبکہ ماتحت ان کے نزدیک خدا بھی ہے۔

فلسفہ کے طبیعی، مافوق طبیعی مسائل میں سے وہ خاص کر تین پر حملہ کرتے ہیں ۱۔ دنیا قدیم ہے ۲۔ خدا صرف کلی علم رکھتا ہے اس لیے جزویات کا علم اُسے پہلے سے نہیں ہو سکتا ۳۔ صرف

روح لافانی ہے یعنی جہانی حیثیت سے باوجود خاست ناممکن ہے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالی زیادہ تر ارسطو کے شارح یوحنا فلانی کے پابند ہیں جس نے بروقلوس کی قدم عالم کی تعلیم کے خلاف بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

فلسفیوں کے نزدیک دنیا ایک کرہ ہے جسکی وسعت محدود ہے، لیکن زمانہ کے لحاظ سے اس کا وجود غیر محدود ہے۔ ازل سے وہ ذات احدیت سے پیدا ہوا ہے جیسے کہ معلول علت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے غزالی کی رائے ہے کہ زمان و مکان میں اس طرح امتیاز نہیں کیا جاسکتا اور خدا کی سببیت کو آزاد خلاق قدرت سمجھنا چاہئے۔

سب سے پہلے زمان و مکان کو لیے جس طرح سے کہ ہم زمانہ کی ابتدا اور انتہا کا تصور نہیں کر سکتے اسی طرح مکان کی انتہائی حدود بھی ہمارے تصور سے باہر ہیں۔ جو شخص کہ لامتناہی زمانہ پر اعتقاد رکھتا ہے اُسے اپنے تصور کی بنیاد پر لامتناہی مکان کو بھی ماننا چاہئے۔ اس بات سے کہ مکان ظاہری جس کا اور زمانہ باطنی جس کا موضوع ہے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں ہمیں محسوسات سے نجات نہیں۔ جو تعلق مکان کا جسم سے ہے وہی زمانہ کا جسم کی حرکت سے ہے۔ دونوں صرف نشاۃ کے علاقے میں جسکی آفرینش دنیا کی چیزوں کے ساتھ ہوئی ہے، بلکہ یہ صرف ہمارے تصور کے اعتبارات ہیں جو خدا ہم میں پیدا کرتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم وہ ہے جو غزالی نے علت و معلول کے متعلق کہا ہے۔ فلسفی خدا، عقل ارادی، روح، فطرت، اور حادثہ وغیرہ کے افعال میں امتیاز کرتے ہیں، لیکن غزالی کے نزدیک یہی اسی طرح جیسے متکلمین کے یہاں صرف ایک سببیت ہے یعنی صاحب ارادہ ذات کی، فطرت کی سببیت کو وہ بالکل رد کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی تحلیل کی جائے تو سوائے زمانی علاقوں کے اور کچھ نہیں رہ جاتا۔ ایک خاص منظر (علت) کے ساتھ ہم ایک دوسرے منظر (معلول) کی توالی دیکھتے ہیں، لیکن یہ کس طرح واقع ہوتا ہے ہمارے لئے ایک معمہ ہے۔ فطرت کی اشیاء کے اثرات کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔ یوں بھی ہر تغیر بذات خود سمجھ میں نہیں آتا۔ خیال اس کے سمجھنے سے معذور ہے کہ کس طرح ایک چیز دوسری چیز میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کی

قلی واقعات سے نہیں ہوتی بلکہ وہ ان کی علت بھی دریافت کرتا ہے۔ یا تو کوئی چیز موجود ہے یا معدوم، لیکن کسی چیز کو بدل کر دوسری چیز کر دینا قادر مطلق کے بھی اختیار میں نہیں۔ وہ یا تو خلق کرتا ہے یا معدوم کرتا ہے۔

تاہم ہمیں حقیقت یہ شعور ہوتا ہے کہ ہم چیزوں کا اثر ڈالتے ہیں۔ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں اور اُس کے عمل میں لانے کی قوت رکھتے ہیں تو ہم اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ نتیجہ ہمارا فعل ہے۔ آزاد ارادہ سے شعور کے ساتھ کسی کام کو کرنا یہی وہ تنہا سببیت ہے جسے ہم مانتے ہیں اور اسی سے خدا کی ذات پر قیاس کرتے ہیں۔ یہ گمان تک درست ہے، اس کی تائید غواہی اس قلبی تجربہ سے کرتے ہیں کہ ان کی روح میں خدا کی تصویر موجود ہے لیکن روح میں اور ذات الہی میں جو مشابہت ہے اُس کو وہ فطرت کی طرف منتقل نہیں کرتا چاہتے۔

چنانچہ خدا جہاں تک اُس کی معرفت دینا سے حاصل ہو سکتی ہے قادر مطلق ارادہ میں آزاد اور فعال ذات ہے۔ اُس کی فعالی کی مکانی حدود نہیں مقرر کئے جاسکتے، جیسا کہ فلسفی کرتے ہیں جب وہ اس کی فعالی کو محض اول مخلوق تک محدود سمجھتے ہیں۔ برخلاف اس کے وہ اپنی کسی مخلوق کو زمانی اور مکانی حیثیت سے محدود کر سکتا ہے، چنانچہ یہ محدود دنیا محدود عمر بھی رکھتی ہے۔ یہ بات فلسفیوں کو مہمل معلوم ہوتی ہے کہ خدا نے ایک مطلق خلاق فعل کے ذریعہ سے لائے سے دنیا کو پیدا کیا ہے۔ وہ صرف ایک واحد مادہ کے اعراض یا صورت کے بغیر کو جانتے ہیں یعنی حقیقت کا ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف جانا۔ لیکن کیا کبھی کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی؟ کیا ہر محسوس ادراک اور معقول تصور بالکل نئی چیز نہیں ہے جو یا تو موجود ہے یا معدوم، جسکی آفرینش سے اُس کا ضد معدوم نہیں ہوتا اور جس کے معدوم ہونے سے اُس کا عکس معرض وجود میں نہیں آتا۔ کیا کثیر التعداد منفرد ارواح جنکی آفرینش کو ابن سینا کا نظام تسلیم کرتا ہے مطلق نئی چیزیں نہیں ہیں؟ سوالوں سے کام نہیں چلتا، تصور ہر قدم پر عجیب ظاہر کرتا ہے۔ خیال کے ذریعہ سے ہم لامتناہیت تک پہنچ جاتے ہیں۔ جس طرح زمان و مکان کہیں ختم نہیں ہوتے اسی طرح حلل کا سلسلہ بھی کہیں

پہنچکر نہیں رکتا اس لئے کسی معین محدود وجود کے موبلے کے لئے (جسے فلسفیوں کی طرح غزالی بھی ضروری سمجھتے ہیں) ایک قدیم ارادہ کی ضرورت ہے جو علت اول اور سب علتوں سے مختلف

ہو۔

بہر حال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ابن سینا کا خیال آرائی پر مبنی تصور اور عقول کا فلسفہ ان کی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔

ہم پہلے ہی مفہوم الوہیت کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ فلسفیوں کے نزدیک خدا سب اعلیٰ وجود ہے اور اُس کی ذات سراپا خیال ہے۔ جو چیز اُس کے علم میں آتی ہے واقعہ ہو جاتی ہے لیکن اُس نے دراصل اس کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ ارادہ کے اندر ہمیشہ ایک طرح کی کمی ایک احتیاج پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور اُس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ ارادہ کرنا والے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہو۔ ارادہ نام ہے مادہ میں حرکت کا۔ کامل حقیقی عقل کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتی۔ چنانچہ خدا ایسی نظر سے اپنی مخلوقات کا مشاہدہ کرتا ہے جو خواہش سے خالی ہوتی ہے۔ اُسے خود اپنی ذات کا یا اپنے مخلوق اول کا یا بقول ابن سینا کے عمومیات کا یعنی تمام اشیاء کی اجناس اور انواع کا علم حاصل ہوتا ہے لیکن غزالی کے نزدیک ضروری ہے کہ ارادہ ہمیشہ خدا کی قدیم صفت کی حیثیت سے اُس کی ذات میں موجود ہو۔ روایات کے مطابق وہ اپنے مافوق الطبیعی اور اخلاقی افکار میں علم کو ارادہ سے مقدم جانتا ہے لیکن ان کے عقیدہ کے مطابق ارادہ میں بھی وحدت ذات اُسی طرح موجود ہے جیسے علم میں۔ نہ صرف موضوعات علم کی کثرت اور اُس کے مختلف علاقے صاحب علم کے ساتھ بلکہ خود شعوری یعنی علم کا علم بھی اپنا سلسلہ لائق اہمیت تک پہنچاتا ہے۔ اس کے احصاء کے لئے ایک ارادہ کا فعل ضروری ہے۔ توجہ اور خود شعوری میں دراصل ارادہ کا کام کرتا ہے اور اس طرح علم الہی بھی اُس کی ذات میں اصلی اور قدیم ارادہ میں آکر سجائے فلسفیوں کے قول کے کہ خدا کائنات کو اس لئے خلق کرتا ہے کہ وہ اسے سب سے بہتر خیال کرتا ہے غزالی کہتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہی اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کے خلق کا ارادہ رکھتا ہے۔ کیا وہ ذات جو تمام اشیاء کا ارادہ کرتی ہے اپنے

حاصل جاتی ہے

مخلوقات کے ذرے ذرے کے علم سے محروم ہے، جس طرح سے کہ اُس کا قدیم ارادہ تمام منفرد مخلوق کا احصاء کرتا ہے اُسی طرح اس کا قدیم علم تمام منفرد اشیاء کا بھی احصاء کرتا ہے اور اس سے اُس کی وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔ اس اعتراض کا کہ خدا کو پہلے سے ہر چیز کا علم ہونا تمام واقعات کو جبرِ ربیٰ کر دینا غزالی اُسی طرح جواب دیتے ہیں جیسا کہ افسطین مقدس نے دیا تھا کہ پہلے سے علم ہونے میں اور حافظہ میں کوئی فرق نہیں یعنی خدا کا علم زمانہ کے فرق سے بالا ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا غزالی نے اس کو شش میں کہ وہ قدیم، قادر مطلق اور خالق ارادہ کو ہاتھ سے نہ جانے دیں دنیا کے حادث وجود کو جیسے وہ ثابت کرنا چاہتے تھے اور فعل انسانی کے اختیار کو جس سے انہوں نے اپنی بحث کی ابتدا کی تھی اس قدرت مطلق پر قربان نہیں کر دیا ہے؛ خدا کی خاطر یہ دینی اور نقلی دنیا (جیسا وہ خود کہتے ہیں) قائبِ موجداتی ہے۔ تیسرا مسئلہ جس پر غزالی فلسفیوں سے مناظرہ کرتے ہیں فلسفیانہ حیثیت سے کم دھیمی رکھتا ہے۔ یہ جہانی بازخاست کی بحث ہے فلسفیوں کے نزدیک صرف روح لافانی ہے خواہ انفرادی طور پر یا روح کائنات کے حیز کی حیثیت سے۔ برخلاف اس کے جسم فانی ہے۔ اس دوئی کے خلاف جو نظری حیثیت سے رُہبانی اخلاق کا راستہ دکھاتی ہے لیکن علما اکثر عیش پرستی میں مبتلا کر دیتی ہے غزالی کا مذہبی اور اخلاقی احساس مشتمل ہوتا ہے۔ اگر جسم کے ذمہ فرائض ہیں تو اسی کو جزا بھی ملنا چاہئے جہانی بازخاست سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ روح کا جسم سے دوبارہ واصل ہونا اس سے زیادہ حیرت انگیز نہیں جیسا کہ اُس کا پہلی بار ارضی جسم میں آنا تھا اور جسے فلسفی تسلیم کرتے ہیں تاہم یہ ممکن ہے کہ روح بازخاست کے وقت ایک نیا جسم پائے جو اُس کے لچسوزوں ہو۔ بہر حال روح انسان کی اصلی ہستی ہے اور اُس کا آسمانی جسم خواہ کسی مادہ سے بنے کیساں ہے۔ ان آخری جملوں ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی کی دینیات فلسفیانہ غور و فکر کے اثر سے خالی نہیں ہے۔ انہوں نے یورپ کے آبائے کلیسا کی طرح خواہ جانکر یا بے جانے ہوئے مت سے فلسفیانہ عناصر اپنے یہاں داخل کر لئے ہیں اس لئے مغرب کے مسلمان عصمتِ ان کی دینیات کو بدعت کہہ کر ان پر کفر کا الزام لگاتے رہے واقعی اُن کی تعلیم خدا، فطرت اور روح انسانی کے متعلق ایسے عناصر رکھتی ہے جو قدیم اسلام میں نہ تھے اور جو

ایک حد تک سچی اور ہیروئی فلسفیوں کے اور کچھ بعد کے مسلمان متوسلین کے واسطے سے تنوی فلسفہ سے اخذ کئے گئے ہیں۔ البدر رب العالمین احمد کا خدا بلاشبہ غزالی کے لہو ایک جی و قیوم ذات ہے لیکن اس کی صفات اور انسانی صفات میں اس سے کہیں زیادہ فرق ہے جیسا کہ سید سے سادے مسلمان معتزلہ کے حریف حکمی عقیدہ کے حامی سمجھتے تھے۔ اس کی معرفت کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہوگا کہ مخلوقات کی تمام صفات سے اسے بعید قرار دیا جائے لیکن اس کے یہی نہیں ہیں کہ وہ صفات سے خالی ہے۔ برعکس اس کے صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ مجسم چیزوں ہی میں اس کی مثال ملتی ہے یہ سچ ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں سفید و سیاہ نہیں ہو سکتی لیکن سرور و ترہیب ہو سکتی ہے۔ البتہ جب انسانی صفات کی نسبت خدا کی طرف کیجائے تو ان کے لئے اور بہتر معنی سمجھنا چاہئے کیونکہ خدا خالص روح ہے علاوہ عالم کل اور قادر مطلق ہونے کے وہ خیر محض اور حاضر و ناظر بھی ہے۔ اس حضور کل کے سبب سے یہ دنیا اور عالم بالا ایک دوسرے سے زیادہ نزدیک ہو جاتے ہیں بہ نسبت اس کے جیسا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ خدا کو نام غزالی سراب روح قرار دیتے ہیں اس کے علاوہ بازخواست اور حیات بعد ممات کا تصور ان کی نظر میں اس زندگی سے زیادہ روحانی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خیال کا امکان فلسفیانہ بغا سطلی تعلیم کی بنا پر ہے جو تین چار عالموں کی قائل ہے۔ درجہ بدرجہ ارفعی و محسوس عالم انسانی، آسمانی ارواح کا عالم جنہیں ہماری روح بھی شامل ہے، مافوق السماویٰ فرشتوں کا عالم اور آخر میں خود خدا کے تعالیٰ کو محض اور عقل مکمل کے عالم کی حیثیت سے۔ پاک اور نور روح ادنیٰ عالم سے ترقی کر کے سادات سے گزرتی ہوئی حضور الہی میں پہنچتی ہے کیونکہ اس کی مہیت عقلی ہے اور اس کا جسم بازخاست کے وقت سہادی شان رکھتا ہوگا۔

مختلف عالموں اور ارواح کے مدارج کے مطابق انسان بھی ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں جس پرست انسان قرآن و حدیث پر لکھا کرتا ہے۔ قرآن کے لفظی معنی سے آگے بڑھنے کی اس اجازت نہیں۔ علم النفس اس کی غذا ہے۔ فلسفہ اس کے لئے ذہن کا حکم رکھتا ہے جو شخص تیر نہیں سکتا اسے سمندر میں کودنے کی جسارت نہیں کرنا چاہئے۔ تاہم ایسے لوگ بھی ہیں جو پانی میں اسی لئے جلتے ہیں

کہ تیز ایسی کہیں وہ اپنے عقیدہ کو علم کے درجہ تک پہنچانا چاہتے ہیں اور اس کو شمش میں آسانی سے شک اور بے عقیدگی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ غزالی کے نزدیک ان لوگوں کے لئے علم کلام اور مناظرہ فلسفہ کے خلاف مفید تریاق ہو سکتا ہے۔

لیکن انسانی کمال کے سب سے اونچے درجہ پر وہ لوگ ہیں جنکے قلب پر بغیر غور و فکر میں کھپانے کے باطنی الہی روشنی کے ذریعہ سے حق اور عقلی دنیا کی حقیقت وارد ہو جاتی ہے۔ یہ پیغمبر اور برہنہ گار صوفی ہیں جنہیں امام غزالی اپنا بھی شمار کرتے ہیں، ہر چیز میں انہیں خدا نظر آتا ہے۔ فطرت میں اور خود اپنی روح میں وہ اُسی کو دیکھتے ہیں اور اُس کے سوا کسی کو نہیں لیکن زیادہ وضاحت کے ساتھ اپنی روح میں جو خدا کی مثل تو نہیں ہے لیکن اُس سے مشابہت رکھتی ہے۔ اب تمام خارجی چیزوں میں عجیب و غریب تغیر واقع ہوتا ہے۔ جو چیز کہ نظام ہمارے خارج میں ہے وہ ہماری روح کی کیفیت یا صفت بن جاتی ہے اور یہ روح خدا کے ساتھ اپنی یگانگت کا شعور کرتے ہوئے سعادت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہو جاتی ہے۔ محبت ہر چیز کو ایک کر دیتی ہے خدا کی سچی عبادت جزا کی امید اور سزا کے خوف سے گزر کر روحانی محبت الہی کو اپنا مدعا قرار دیتی ہے۔ صبر و شکر اُس عابد کے فرائض ہیں جو ابھی کامل نہیں ہوا ہے اور دنیا میں مارا مارا بھرتا ہے۔ عابد کا دل ان سے بالا ہے۔ وہ اسی دنیا میں مسرت کے ساتھ خدا سے محبت اور اُس کی ثنا کرتا ہے۔

مستورہ بالا عبارت سے ایمان یا یقین کے تین مدارج ثابت ہوتے ہیں ایک تو عالم اناس کی تقلید پرستی۔ یہ لوگ اس خبر پر ایمان لے آتے ہیں جو انہیں کسی معتبر شخص سے پہنچتی ہے مثلاً یہ کہ زید گھر میں ہے۔ دوسرے علماء اور فضلا کا مدلل علم۔ انہوں نے زید کو لنگوٹ کو کرتے ہوئے سنا ہے اور اُس سے نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ گھر میں ہے۔ لیکن تیسرا درجہ بلا واسطہ یقین یا عرفان کا ہے انہوں نے گھر میں جا کر آنکھ سے دیکھا ہے کہ زید وہاں ہے۔

غزالی ہر جگہ ادراک پر زور دیتے ہیں مشکلیں کے مقابلہ میں بھی اور فلسفیوں کے مقابلہ میں بھی۔ عمومی معانی کی مدد سے یہ لوگ عالم محسوس کی کثرت کا احاطہ نہیں کر سکتے مثلاً اشیاء کی محسوس

صفات اور ساروں کے شمار کا علم ہیں اور ان کے ذریعہ سے جوتا ہے نہ کہ معانی محض سے۔ اس کی بھی کم یہ معانی باریے باطنی نشیب و فراز کا احصاء کر سکتے ہیں۔ عالم کے استدلالی فہم سے وہ چیز ہنسیہ پوشیدہ رہتی ہے جسے باہر شخص و جہان کے ذریعہ سے معلوم کر لیتا ہے۔ بہت کم لوگ علم کی اس بلندی پر پہنچتے ہیں جہاں وہ ہر عہد کے پیغمبروں اور رسولوں کی بدولت پہنچے ہیں چنانچہ ادنیٰ درجہ کے عقول کا فرض ہے کہ وہ ان کی پیروی کریں۔

لیکن اب یہ سوال ہے کہ وہ اعلیٰ عقل جسکو ہادی بنانا چاہیے کیونکر پہچانی جاتی ہے۔ یہ ایسا سوال ہے جہاں پہنچ کر ہر مذہبی نظام جسے خدا اور انسان کے درمیان انسانی واسطہ کے ماننے سے چارہ نہیں اور جو عقل کے ذریعہ سے اس نعمتی کو سلجھانا چاہتا ہے عاجز ہو جاتا ہے۔ غزالی کا جواب بھی قطعی اور صاف نہیں ہے۔ اتنا تو اُن کے نزدیک یقینی ہے کہ یہاں عقلی دلائل سے فیصلہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ ان پیغمبروں اور پیروں کو جنہیں واقعی خدا سے روشنی حاصل ہوئی ہے انسان خود اپنی مخصوص ذات میں ڈوب کر اندرونی رشتہ کے ذریعہ سے پہچان سکتا ہے۔ پیغمبری کی حقیقت کا ثبوت اس اخلاقی اثر سے ملتا ہے جو وہ روح پر ڈالتی ہے۔ قرآن کے کلام الہی ہونے کا یقین نظری حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ محض معجزہ قرآنی یقین دلانے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ بحیثیت مجموعی دلی ادب میر کی شخصیت جو وحی کی ترجمان ہے اپنے سے ہر رشتہ روح پر بے اختیار اثر ڈالتی ہے۔ اس سے متاثر ہو کر وہ دنیا کو ترک کر دیتی ہے تاکہ خدا کی راہ میں مانگ و دود کرے۔

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ نمایاں ہے اُن کی تعلیم اُن کی شخصیت کا منظر ہے انہوں نے اس دنیا کے سمجھنے کی بالکل کوشش نہیں کی لیکن مذہبی مسئلہ کی تہ کو وہ اپنے سمعہ فلسفوں سے کہیں زیادہ پہنچے ہیں۔ یہ لوگ اپنے یونانی پیشروں کی طرح سے عقل پرست تھے اس لئے وہ مذہب کی تعلیم کو صرف تصور و تخیل یا شائع کی من مانی تصنیف سمجھتے تھے۔ اُن کے نزدیک مذہب یا تو آئینہ نبرہ کر کے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک سطرچ کا علم جس میں ادنیٰ درجہ کی حقیقت موجود تھی۔ بخلاف اس کے غزالی مذہب کو اپنی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں وہ اُن کے نزدیک درس اور شریع دونوں

سے برتر ہے اور روحانی کیف کا نام ہے۔
 یہ کیفیات ہر شخص پر اس طرح نہیں طاری ہوتیں جیسے امام غزالی پر ہوتی تھیں لیکن وہ لوگ بھی
 جو ان کا ساتھ ممکن اور اک کے قیود سے باہر فضا و باطن کی پرواز میں نہیں دیکھتے یہ تسلیم کرنے پر مجبور
 ہیں کہ اعلیٰ اور افضل ذات کی تلاش میں غزالی کی بے اصول سرگردانی بھی ذہن انسانی کی تاریخ کے
 لئے اس عدد کے فلسفیوں کے بظاہر جان بوجہ کر پہلے سے معلوم کی ہوئی راہ پر قدم رکھنے سے کم
 اہم نہیں ہے۔

قاموس نگار

اسلامی قوموں کے اعلیٰ درجہ و تدریس کی تاریخ میں اس مبحث کے لئے زیادہ جگہ کی ضرورت
 ہوتی مگر ہم یہاں مختصر الفاظ میں اس کا ذکر کرینگے۔
 اس قول کی کہ غزالی نے فلسفہ کی ہمیشہ کے لئے بیخ کنی کر دی بہت تکرار ہوتی ہے لیکن یہ سراسر
 غلط ہے۔ اس سے نہ تاریخی معلومات کا اظہار ہوتا ہے اور نہ سمجھ کا۔ فلسفہ کے معلم اور معلم مشرق میں
 غزالی کے بعد بھی سینکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں گزرے ہیں۔ تنکمی عقائد کی تائید میں نہ تو علم انھیں
 نے اپنی موٹگانانہ بحث کو ہاتھ سے دیا اور نہ علم العقائد نے اپنے مشکلانہ دلائل کو۔ اور عام نصاب
 تعلیم میں بھی ایک جزو فلسفیانہ تفصیل باقی کا شامل ہو گیا۔

بلاشبہ فلسفہ کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی ہے کہ نمایاں ترقی حاصل کرے یا اپنی بُرائی شان
 کو قائم رکھے۔ ایک عرب قصہ ہے کہ ایک فلسفی قید ہو گیا تھا اور ایک شخص اُسے غلام کے طور پر مول لیتا
 چاہتا تھا۔ اُس شخص نے فلسفی سے پوچھا کہ میاں تم کس کام کے قابل ہو؟ فلسفی نے جواب دیا آزاد کرے
 جانے کے قابل۔ فلسفہ کو آزادی کی ضرورت ہے اور مشرق میں کب اُسے یہ آزادی نصیب ہوئی؟
 دنیاوی افکار سے آزادی۔ غیر جانبدار خیالی جذبہ و جد کی آزادی اُن ممالک میں معدوم تھی جہاں کوئی

روشن خیال بادشاہ تھا جو فلسفہ کی سرپرستی اور حفاظت کرتا۔ اکثر جگہ فلسفیوں پر عقیدہ اور سلطنت کے لئے خطرناک ہونے کے الزام میں تشدد کیا گیا۔ یہ صرف عام تمدنی انحطاط کی علامت ہے۔ باوجودیکہ بارہویں صدی کے مغربی سیاح مشرقی تمدن کی تعریف میں طب اللسان ہیں تاہم اگر پہلے سے مقابلہ کیا جائے تو اُس میں گھٹن لگ چکا تھا۔ کسی میدان میں بھی کوئی قیادہ سے ایک قدم آگے نہیں بڑھتا تھا۔ لوگوں کے ذہن اس قدر کمزور تھے کہ اُن سے یہ توقع ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ ادبی پیداوار رک گئی اور انہواری صدیوں کے پُر نویسوں نے صرف ایک قابل قدر کام کیا کہ اپنی تالیفات میں حسن انتخاب سے کام لیا۔ علم الفرائض اور علم العقائد کا تصوف نے خاتمہ کر دیا تھا اور یہی حال فلسفہ کا تھا۔ اپنے رئیس ابن سینا کے بعد کسی کو یہ توفیق نہ تھی کہ خود اپنے خیالات لے کر میدان میں آئے۔ اب قوموں۔ شعروں۔ حاشیوں اور حاشیوں کے حاشیوں کا زمانہ آگیا تھا۔ اہل علم مدرسہ میں انہی باتوں سے جی بھلایا کرتے تھے۔ دراصل ایک ضعیف الاعتقاد عوام الناس روز بروز درویشوں کے لشکر کے معتقد ہوتے جاتے تھے۔

عام نصاب تعلیم میں عام طور پر کسی قدر فلسفیانہ مبایات۔ کسی قدر ریاضی وغیرہ کے بالکل ابتدائی اصول ہوا کرتے تھے۔ صوفیوں نے فیثاغورثی افلاطونی حکمت سے بہت کچھ لیا۔ خصوصاً اولیاء اللہ اور کربلیات کے اعتقاد کی تائید کے لئے اس فلسفہ کا قلم رکھنا ضروری تھا۔ یہ چیزیں ایک بے مشر انتخاب پسند تصوف کا زیور بن گئیں۔ اس نے ارسطو کو بھی اپنی حکمت میں لے لیا لیکن اُسے افلاطون اور ہرمس کا شاگرد قرار دیا۔

مخلاف اس کے سمجھدار لوگ ارسطو طالیسیت پر اس حد تک قائم رہے جہاں تک کہ اُس میں اُن کے ذاتی خیالات یا تو کسی عقائد میں میل ہو سکتا تھا۔ قریب قریب ہر شخص ابن سینا کے نظام کا پیرو تھا صرف معدودے چند نے فارابی کی طرف رجوع کیا یا دونوں میں مطابقت کرنے کی کوشش کی۔ طبعی اور بعد الطبعی حکمت کی طرف بہت کم توجہ کی گئی علم الاطلاق اور سیاست مدن کا زیادہ رواج تھا مگر صرف منطق کی تحصیل عام تھی۔ یہ بہت غیبی کے ساتھ سولاسطی صورت میں آسکتی تھی

چشیت صوری منطق کے یہ ایک آاد تھا جس سے ہر شخص کام لے سکتا تھا منطق کے ذریعہ ہر بات ثابت کر دی جاتی تھی اور اگر کبھی اتفاق سے کسی دلیل کا خطا پر ہونا ثابت بھی کر دیا گیا تو لوگ اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے لیا کرتے تھے کہ ہم دعوے کی دلیل صحیح طریقے سے نہیں دیکھ سہی۔ خود دعوے کے صحیح سونے کا تو اسکاں ہے۔

دسویں صدی کے ربع آخری میں عبداللہ انوار رمی کی معلم میں منطق کو بہ نسبت طبیعیات اور مافوق الطبیعیات کے زیادہ جگہ دی گئی تھی۔ یہی صورت اکثر اس کے بعد کی معلموں اور قاضیوں میں بتی۔ تنکمی عقائد و ایسے بھی اپنے نظام کا آغاز منطقیانہ اور علمیاتی اقوال سے کیا کرتے تھے جس میں علم کی تعریف رسا کی جاتی تھی اور بارہویں صدی تک ارسطو کی منطق کے اجزاء کی تالیف کثیر تعداد میں ہوتی رہی۔ ان تصانیف میں سے جو بہت مقبول تھیں اور جنکی شرحیں وغیرہ بہت لکھی گئیں ہم اجماری (سال وفات ۱۲۱۴) جسے ایسا غوجی کے نام سے پوری منطق کا خلاصہ لکھا تھا اور قزوینی (سال وفات ۱۲۷۷) کی تصانیف کا نام لیتے ہیں۔ عالم اسلامی کے سب سے بڑی دارالعلوم واقعہ قاہرہ میں اب تک تیرہویں اور چودہویں صدی کی قاضیوں پڑھائی جاتی ہیں۔ وہاں اب تک وہی اصول ہے جو ایک زمانہ میں ہمارا تھا "سب سے پہلے منطق کا درس" اور بدیہی بات ہے کہ وہاں بھی اس کے نتائج اس سے بہتر نہیں جیسے ہمارے یہاں تھے۔ یہ لوگ شرع کی حد کے اندر اندر قدیم فلسفیوں کے دریافت کئے ہوئے اصول خیال کو قبول کرتے ہیں لیکن ان لوگوں پر اور معتزلی متکلمین پر بہتے ہیں جو "عقل کے قائل تھے"۔

فلسفہ مغرب میں

آغاز

عالم اسلامی کا مغرب شمالی افریقہ و مغربی حصہ ہسپانیہ اور قطیفہ کا نام ہے۔ شمالی افریقہ پہلے صرف ادنیٰ اہمیت رکھتا تھا۔ قطیفہ اسپین کے قبضہ میں تھی اور بہت جلد جنوبی اطالیہ کی مارین قوم نے اسے فتح کر لیا۔ یہیں اس وقت صرف اسپین یا اندلس سے کام ہے۔

میں مشرقی تمدن دوبارہ جلوہ آرا ہوا۔ جیسے وہاں عرب ایرانیوں کے ساتھ مخلوط ہو گئے تھے اسی طرح یہاں وہ اہل اسپین کے ساتھ مخلوط ہو گئے اور بجائے ترکوں اور مغلوں کے یہاں شمالی افریقہ کے بربر پڑی تھے جنکی قوت سے مہذب تعلیم میں روز بروز زیادہ خلل پڑتا تھا۔ ۸۵۷ء میں شام میں نبی امیہ کی بربادی کے بعد اس خاندان کے ایک شخص عبدالرحمان ابن معاویہ نے ہسپانیہ کا رخ کیا۔ جہاں وہ رفتہ رفتہ قرطبہ اور پورے اندلس کا امیر ہو گیا۔ یہ اموی سلطنت دو سو پچاس برس تک قائم رہی اور عارضی طوائف الملوک کے بعد عبدالرحمن ثالث (۹۱۲ تا ۹۶۱) کے زمانہ میں جس نے سب سے پہلے خلیفہ کا لقب اختیار کیا اور اس کے بیٹے الحکم ثانی کے زمانہ میں اس کے جاہ و جلال کا آفتاب نصف النہار کے نقطہ پر پہنچ گیا۔ دسویں صدی ہسپانیہ کے لئو ویسی ہی تھی جیسی کہ نویں صدی مشرق کے لئو یعنی بہترین مادی اور روحانی تمدن کا زمانہ بلکہ ہسپانیہ کی تہذیب زیادہ تازہ اور قرین فطرت تھی اگر یہ سچ ہے کہ محض نظری پیداوار قوت کی کمی یا خاتمہ کی علامت ہے تو ہم اس زمانہ کو زیادہ بار آور کہہ سکتے ہیں یعنی علوم اور فلسفہ کے نمائندے بہت کم گزرے اور یوں بھی ذہنی زندگی کی حالت یہاں زیادہ سادہ تھی۔ پیرائے تمدن کے طبقوں کی تعداد بہت کم تھی۔ یہ سچ ہے کہ یہاں مسلمانوں کے علاوہ عیسائی اور یہودی بھی تھے جو عبدالرحمن ثالث کے عہد حکومت میں عرب نسل

کی تمدنی زندگی میں حصہ لیتے تھے لیکن پروان زردشت اور لاندھب وغیرہ نہیں تھے۔ علاوہ اس کے مشرقی عالم اسلام کی فرقہ بندی سے بھی یہاں لوگ نا آشنا تھے۔ صرف ایک فقہ کا مدرسہ یعنی الکی یہاں تھا معمری علم کلام نہ تھا جو عقائد میں خلل ڈالیے۔ بلاشبہ اندلس کے شعراء شراب معشوق اور موسیقی کی تخلیق کی تعریف میں رطب اللسان تھے لیکن ان کے یہاں ایک طرف تو زندانہ آزاد خیالی نہیں تھی اور دوسری طرف شدید ترک دنیا اور تصوف نہ تھا۔

مجموعی حیثیت سے یہاں کا ذہنی قدیم مشرق کا پایندہ تھا۔ دسویں صدی سے ہسپانیہ سے بہت لوگ مشرق کا سفر مصر کی راہ سے شرقی فارس تک کیا کرتے تھے تاکہ وہاں مشہور و معروف علماء کے حلقہ درس میں شریک ہوں۔ اور اندلس کا طلب علم میں یہ شوق دیکھ کر اکثر مشرقی علماء کو جنہیں اپنے وطن میں کوئی مشغلہ نہیں ملتا تھا وہاں جانیکی ترغیب ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ الحکم نے اپنے کتب خانہ کے لئے مشرق سے کتابیں نقل کر کے منگائیں جبکہ شمار چار لاکھ جلد تھا زیادہ تر اہل مغرب کو اسی طرح جیسے کہ ابتدا میں مشرق والوں کو ریاضی۔ سائنس۔ ہیئت اور طب سے شوق تھا شاعری۔ تاریخ۔ جغرافیہ سے ان لوگوں کو بہت شغف تھا۔ ان کے ذہن کو اب تک محض خیالی بلند پروازی کا عارضہ نہ تھا جبکہ عبداللہ ابن ماسرہ قرطبی عبدالرحمن ثالث کے زمانہ میں فلسفہ فطرت کی تحصیل کر کے لوٹا تو اس کی تصانیف جلوا دی گئیں۔

۱۱۳۰ء میں قرطبہ "دنیا کا زیور" بربروں کے ہاتھ سے برباد ہو گیا اور بنی امیہ کی سلطنت بہت سے چوٹے چوٹے ملکوں میں تقسیم ہو کر منتشر ہو گئی۔ اور اس کی مٹی مٹی ہوئی عظمت کے آثار دسویں صدی کے اخیر تک جو اسپین کے لئے طوائف الملوک کا زمانہ تھا باقی رہے۔ شہر کے درباروں میں اب تک صناعی اور شاعری کو فروغ تھا اور یہ بھول پڑنے حشمت و جلال کے گنبد پر خوب بھولا۔ صناعی میں لطافت آگئی شاعری میں حکمت اور فلسفہ میں دقت نظر۔ مشرق سے ہمیشہ غذائے روحانی حاصل کی جاتی ہے۔ فلسفہ فطرت۔ اخوان الصفا کی تصانیف ابو سلیمان السجستانی کے مدرسہ کی منطق کا باری باری سے حملہ ہوتا رہا۔ صدی کے آخر میں فارابی کی تصانیف کا بھی اثر نظر آتا ہے اور

ابن سینا کی طب سے لوگوں کو واقفیت ہو گئی ہے۔ فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز زیادہ تر کثیر التعداد تعلیم یافتہ یہودیوں سے ہوا۔ نہایت قوی اور عجیب و غریب اثر مشرق کے فلسفہ فطرت کا ابن جبرول پر ہوا۔ یہ وہی ہے جسے مسیحی مصنف *Aveniceborol* کہتے ہیں۔ زیادہ تر یہ اخوان الصفا سے متاثر ہوا یہاں تک کہ یہودیوں کے مذہبی فلسفہ پر بھی فلسفیانہ تحریک چاگ گئی۔ یہاں مسلم کی روح ہے جو بلند ہو کر عقل کے درجہ پر پہنچنا چاہتی ہے نہ کہ یہودیوں کی جماعت جو خدا کی قربت چاہتی ہے مسلمانوں کے یہاں ان لوگوں کی تعداد جو فلسفہ سے گہرا شغف رکھتے تھے ہمیشہ محدود رہی ہے۔ کوئی استاد نوجوانوں کا لشکر اپنے گرد جمع نہیں کرتا تھا کیسی ایسی مجالس نہیں ہوتی تھیں جہاں فلسفیانہ مسائل پر بحث ہوتی ہو چنانچہ یہاں جو اکادمیاں حکیم تھے وہ یقیناً اپنی تنہائی کو محسوس کرتے ہونگے۔ مشرق کی طرح مغرب میں بھی فلسفہ کا نشو و نما داخلی حیثیت سے ہوا لیکن یہاں اس سے زیادہ تر محدودے چند افراد کا تعلق تھا۔ اس کے علاوہ عوام الناس سے یہاں اسے زیادہ بعد تھا۔ مشرق میں علم اور عقیدہ میں فلسفیوں اور جماعت مومنین میں بیشمار طریقوں سے مصالحت کی گئی۔ اس لئے اہل نظر افراد سے سلطنت اور تنگ خیال متعصب عوام الناس کے اختلاف کا مسئلہ مغرب میں زیادہ وضاحت کے ساتھ نمایاں تھا۔

— (۱۰۰) —

ابن باجہ

گیارہویں صدی کے آخر میں جبکہ ابو بکر محمد ابن یحییٰ ابن باجہ کی ولادت سر غومہ میں ہوئی۔ اندلس کا شاندار ملک طوائف الملوک کا شمار ہونے کے قریب تھا۔ شمال کی جانب سے ان پر ان سے کم تعلیم یافتہ لیکن قوی اور بہادر عیسائی بالکوں کی چڑھائی تھی لیکن اس موقع پر *المسرا بطون* کے بربری خاندان نے جو سپانیہ کے عیش پرست فرمانروا خاندان کے مقابلہ میں زیادہ راسخ العقیدہ ہی نہیں بلکہ زیادہ مدبر بھی تھا اس ملک پر قبضہ کر کے اسے ڈوبنے

سے بچایا۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ آزاد علوم اور آزاد تحقیق کا زمانہ ہو چکا۔ صرف وہ محدث تصنیف و تالیف کے میدان میں قدم رکھ سکتے تھے جو سختی سے شرع کے پابند تھے۔

لیکن کبھی نہ کبھی وحشی حکمرانوں کا بھی چاہتا ہے کہ اپنے محکوموں کی تہذیب کو کم سے کم ظاہری حیثیت سے اختیار کریں۔ چنانچہ ابو بکر ابن ابراہیم نے جو *المسرا بط* کے فرمانروا علی کا ہم زلف تھا اور کچھ دنوں کا حاکم بھی رہا تھا ابن باجہ کو اپنا معتد اور وزیر بنایا جس کی وجہ سے اُس کے فقیہ اور سپاہی اُس سے شدت سے ناراض ہو گئے۔

یہ شخص ریاضی بالخصوص ہیت اور موسیقی میں اور علاوہ اس کے طب میں کمال رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ منطق، فلسفہ فطرت اور مافوق الطبیعی فکر سے بھی شغف رکھتا تھا۔ وہ متعصب لوگوں کے نزدیک بالکل محبوب الخواس 'لانذیب اور بدکار آدمی تھا۔

ابن باجہ کی خارجی زندگی کی نسبت ہمیں اتنی معلومات اور ہے کہ وہ *۱۱۱۵ھ* میں سرخوسہ کی فتح کے بعد اشبیلیہ میں تھا جہاں اُس نے کئی کتابیں تصنیف کیں اُس کے بعد وہ غناطہ میں اور فیض میں المرابط کے دربار میں نظر آتا ہے جہاں اُس نے *۱۱۳۸ھ* میں وفات پائی۔ روایت یہ ہے کہ اُسے ایک طبیب نے حسد کے سبب سے زہر دلا دیا تھا۔ وہ خود اعتراف کرتا ہے کہ اُس کی زندگی راحت کی زندگی نہ تھی۔ اکثر اُس نے تنگ آکر موت کی تمنا کی۔ اُسے مالی مشکلات لیکن سب سے زیادہ ذہنی تنہائی نے عاجز کیا ہوگا۔ اُس کی چند تصانیف جو بیچ رہی ہیں اُن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے عہد میں اپنے ماحول سے مانوس نہ تھا۔

وہ بالکل مشرق کے خاموش اور عزلت گزین فارابی کا پیرو تھا۔ اُسی کی طرح اُس نے اپنے فلسفہ کو با نظام بنانے کی سبب کم کوشش کی۔ اُس کے ادبی رسائل کی تعداد بڑی نہیں ہے۔ اُس کی تصانیف میں زیادہ تر ارسطو اور دوسرے فلسفیوں کی شرحیں ہیں۔ اُس کے خیالات منتشر ہیں کبھی وہ ایک جگہ سے شروع کرتا ہے کبھی دوسری جگہ سے سرے سے۔ وہ نئے نئے پہلو سے یونانی خیالات پر نظر ڈالتا ہے اور اور قدیم علوم میں مختلف سمتوں سے داخل ہونا چاہتا ہے۔ وہ نہ تو فلسفہ پر

قابو ہی پاتا ہے نہ اُس سے بچھا چھڑا سکتا ہے۔ پہلی نظر میں یہ بات نہایت پریشان کن معلوم ہوتی ہے لیکن صورتِ مادیات سے لیکر معقولات تک ایک سلسلہ بناتی ہے جو بعینہ عقل کے مدارج سے مطابق ہے۔ انسان کا کام یہ ہے کہ تمام معقول صورتوں کا ادراک حاصل کرے۔ سب سے پہلے تمام محسوس چیزوں کی صورتوں کا پھر روح کی محسوس معقول صورتوں کا، پھر خود عقل انسانی کا، پھر اُس سے بالا عقلِ فُعال کا، اور آخر کار آسمانوں کی خاص عقل کا۔ انسان بتدریج انفرادیت اور محسوسیت سے گزر کر جنکی صورتِ عقل کا ہیولی ہے مافوق الانسانیت اور الوہیت تک پہنچتا ہے۔ اس میں اُس کی مدد فلسفہ یعنی عمومیات کا علم کرتا ہے جو منفردات کے علم پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اُسے بصیرتِ بخش عقلِ مافوق کی توفیق حاصل ہو۔

اس امام یا محمود و علم کے مقابلے میں (جس میں وجود اور موضوع خیال ہونا ایک بات ہے) تمام ادراک اور تصور سرابِ نظر بن کر رہ جاتا ہے۔ عقل انسانی کی تکمیل اسی معقول علم سے ہوتی ہے نہ کہ صوفیانہ مذہبی تخیلات کے ذریعہ سے۔ خیال سب سے برتر سعادت ہے کیونکہ تمام ذہنی چیزیں آپ اپنا مقصد ہیں۔ لیکن چونکہ یہ عمومی چیز ہے اس لئے منفرد عقل انسانی کا اس زندگی کے بعد بھی باقی رہنا قابلِ تسلیم نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ روح جو معقول محسوس تصورات کی زندگی میں منفرد انشیا کا ادراک کرتی ہے اور منفرد خواہشات اور انفعال میں نمایاں ہوتی ہے موت کے بعد بھی باقی رہے اور اپنے اعمال کی جزا و نثر پائے۔ عقل یعنی روح کا ذہنی حصہ سب انسانوں میں ایک ہے۔ لایزال۔ صرف یہ نوع انسانی کی عقل اپنی مافوق عقلِ فُعال سے حاصل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ یہ تعلیم جو ابنِ رشد کے نام سے مسیحی قرونِ وسطیٰ میں رائج ہو گئی تھی ابنِ باجہ کے یہاں پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔ ابھی تک اس میں زیادہ وقت نظر نہیں پیدا ہوئی ہے پھر بھی جس حیثیت سے یہ فارابی کے فلسفہ میں مٹی اُس کے مقابلہ میں یہاں زیادہ واضح ہے۔

ہر شخص مشاہدہ کی اُس بلندی تک نہیں پہنچ سکتا۔ اکثر لوگ اندھیرے میں ہر طرف بھٹکتے بھرتے ہیں۔ انہیں صرف رموزِ حقیقت کا سایہ نظر آتا ہے اور خود اُن کی زندگی سایہ کی طرح معدوم

ہو جائیگی۔ یہ سچ ہے کہ ان میں سے بعض روشنی کو دیکھتے ہیں اور گونا گوں عالم موجودات کو بھی لیکن اسے بہت کم ہیں جو اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کی حقیقت جان سکیں۔ صرف مؤخر الذکر مبارک لوگ ابدی زندگی حاصل کرتے ہیں جہاں وہ خود سراپا نور بن جاتے ہیں۔

مگر اب یہ سوال ہے کہ کوئی شخص اس معرفت اور وجود یا مساوات کے درجہ تک کیونکر پہنچ سکتا ہے ؟ ظاہر ہے کہ عقل کے مطابق کام کرنے سے اور اپنے قوائے ذہنی کے آزاد نشو و نما سے۔ عقل کے مطابق کام کرنے کے معنی ہیں آزادی سے اور اپنے مقصد کو نظر میں رکھتے ہوئے کام کرنا۔ مثلاً کوئی تاجر سے ٹھوکر کھائے اور اس خیر کو توڑ ڈالے تو اس کا یہ فعل بلا مقصد (بے عقلی کا) ہے اور جانوروں یا بچوں کی حرکتوں سے مشابہ ہے لیکن اگر وہ یہ کام اس لئے کرتا ہے کہ دوسرے اس سے ٹھوکر نہ کھائیں تو اس فعل کو انسانی اور معقول کہنا چاہئے۔

انسانوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور معقول کام کرنے کے لئے بعض اوقات یہ ضروری ہے کہ کوئی شخص انسانوں کی صحبت کو ترک کر دے۔ ابن باجہ کا نظام اخلاق ”انہی تعلیم آپ“ کے اصول کی ترغیب دیتا ہے لیکن بالعموم انسان دوسروں کے ساتھ رہنے کے فوائد حاصل کر سکتا ہے اور نقصانات سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ دانشمند لوگ چھوٹی بڑی جماعتیں بنا سکتے ہیں۔ ایسے لوگ جمع ہو سکیں تو یہ ان کا فرض ہے۔ اس طرح گویا وہ ریاست کے اندر ایک دوسری ریاست بناتے ہیں۔ یہ لوگ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ ان کے یہاں نہ طبیب کی ضرورت ہے نہ قاضی کی۔ وہ بچوں کی طرح کھلی مہل میں پرورش پاتے ہیں اور انہیں باغبان کی صنعت کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ عوام کے اولیٰ ان خیالات اور لذات سے دور رہتے ہیں۔ وہ دنیا اور دنیاوی کاروبار کے درمیان اجنبی ہیں اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے دوست ہیں یہ زندگی محبت کے قانون کے مطابق بسر ہوتی ہے اور بہ حیثیت مہبان خدا کے (جسے حقیقت بھی کہہ سکتے ہیں) وہ مافوق الانسانی عقل فعال سے ماہل ہو کر اطمینان نفس ماہل کرتے ہیں۔

ابن طفیل

مغربی عالم اسلام کی فرمانروائی بربروں کے ہاتھ میں وہی لیکن مرابطین کی جگہ اب مہدیین آگئے۔ نئے خاندانہ کے بانی محمد بن تومرت نے ۱۱۲۱ء میں مدی بنکر خروج کیا تھا۔ اُس کے جانشینوں ابو یعقوب یوسف ۱۱۶۳ء تا ۱۱۸۴ء اور ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۴ء تا ۱۱۹۸ء) کے زمانہ میں اُن کی سلطنت جس کا مرکز مراکش تھا انحرار کمال کو پہنچی۔ مہدیین نے علم دین میں زبردست تجدید کی۔ اشعری اور غزالی کا نظام جواب تک کفر سمجھا جاتا تھا اب مغرب میں اختیار کیا گیا یعنی علم عقائد کو عقلیت کا ایسا جامہ پہنایا گیا جس سے نہ تو پرانے عقیدہ کی تسکین ہوئی نہ آزاد خیال لوگوں کی۔ البتہ ممکن ہے کہ اُس سے بعض لوگوں کو مزید فلسفیانہ غور و فکر کی تحریک ہوئی ہو۔ اب تک عقیدہ کے معاملہ میں استدلال کو دخل نہیں دیا جاتا تھا اور اُس کے بعد بھی مدبروں اور فلسفیوں کا یہ خیال رہا کہ عوام الناس کے عقائد کو نہیں چھیڑنا چاہیے اور نہ ان عقائد کو علم کے درجہ تک ترقی دینا چاہیے بلکہ فلسفہ اور مذہب کے درمیان ایک حد فاصل قرار دینے کی ضرورت ہے۔ مہدیین کو علم دین سے دلچسپی تھی تاہم ابو یعقوب اور اُس کے جانشینوں نے اُجھاں تک سیاسی مصالحوں نے موقعہ دیا دنیاوی علم کی ایسی قدر دانی کی کہ اُن کے دربار میں کچھ دن کے نو فلسفہ نے بھر ایک بار فروغ حاصل کیا۔

چنانچہ نجم ابو بکر محمد ابن عبد الملک ابن طفیل القیس کو جبکہ دن غرناطہ میں سکرٹری رہ چکا تھا ابو یعقوب کے وزیر اور طبیب خاص کے رتبہ پر فائز ہوتے ہیں۔ اُس کی ولادت اندلس کے جھوٹے شہر *Gaudime* میں ہوئی تھی اور ۱۱۸۵ء میں اُس نے مراکش کے محل شاہی میں وفات پائی۔ اُس کی زندگی بظاہر تغیرات اور نشیب و فراز سے خالی تھی۔ اُسے المناوں کی بہ نسبت کتابوں سے زیادہ محبت تھی اور اپنے آقا کے عظیم الشان کتب خانہ میں اُس نے بہت سی کتابیں پڑھیں

جنگی اُسے اپنے فن کے لئے ضرورت تھی یا جن سے اُس کی علم کی پیاس بجھتی تھی۔ وہ مغرب کے فلسفیوں کے زمرہ میں تھا جنہیں علمی مشاغل کے مقابلہ میں مشاہدہ کے لذات سے زیادہ رغبت تھی۔ تصنیف و تالیف کی طرف اُس نے بہت کم توجہ کی۔ اُس کا یہ دعویٰ کہ وہ نظام بطلمیوسی کی اصولی اصلاح کر سکتا تھا ہمیں یقین کرنا ضروری نہیں۔ بہت سے عربوں نے یہ دعویٰ کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے اسے پورا نہیں کیا۔

ابن طفیل کے شاگردانہ افکار میں سے چند نفیس باقی رہ گئی ہیں لیکن اُس کی اصلی کوشش ابن سینا کی طرح یہ تھی کہ یونانی علوم کو مشرقی دانش کے ساتھ ملا کر ایک جدید تصور کائنات قائم کرے۔ اور ابن باجہ کی طرح اُس کا موضوع افراد و جماعت کا علاقہ تھا لیکن اُس نے اُس سے آگے قدم بڑھایا ابن باجہ نے عالم اصول یہ بنایا تھا کہ آزاد اہل فکر افراد یا ان کا ایک چھوٹا سا حلقہ ریاست کے اندر ریاست بنائے جو ایک ایسا نمونہ ہو کہ بہتر زمانہ میں دنیا اُس کی تقلید کر سکے یہ خلاف اس کو ابن طفیل اصل ریاست میں ہاتھ ڈالنا چاہتا ہے۔

اپنی کتاب حی ابن یقظان میں وہ وضاحت کے ساتھ اپنا نصب العین دکھاتا ہے۔ قصہ کا محل وقوع دو جزیرے ہیں۔ ایک جزیرے میں انسانی نظام معاشرت اپنے تکلفات اور موضوعات کے ساتھ ہے۔ دوسرے پر ایک فرد ہے جو فطرتی اصول پر نشو و نما پاتا ہے۔ کل جماعت ادنیٰ جبلتوں کی غلام ہے جنگی ایک محسوس مذہب کسی قدر روک تھام کرتا ہے لیکن اس جماعت کے دوا آدمی جو سلمان اور اسبال کہلاتے ہیں ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ پہلا جبکی افتاد مزاج علی ہے اپنے آپ کو عوام کے مذہب پر ڈھالتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے۔ لیکن دوسرا جو نظری طبیعت اور صوفیانہ منش رکھتا ہے اپنا وطن چھوڑ کر دوسرے جزیرہ میں جے وہ غیر آباد محبتا ہے چلا جاتا ہے اور وہاں تحصیل علم اور رہبانیت میں زندگی بسر کرنا چاہتا ہے۔

لیکن اس جزیرہ میں ہمارا حی ابن یقظان تھا جو ترقی کر کے کامل فلسفی کے درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ وہ بچپن میں اس جزیرہ میں ڈال دیا گیا تھا یا فطرتی نمونے کے ذریعہ سے خود بخود پیدا ہو گیا تھا

اس کے بعد اُس نے آہستہ آہستہ راہنیں کرومو کی طرح لیکن خود اپنے دریافت کو جو کچھ وسائل سے ایک مادی زندگی کی بنا ڈالی تھی۔ علاوہ اس کے مشاہدہ اور غور و فکر سے اُس نے فطرت۔ آسمان۔ خدا اور اپنے نفس کی معرفت حاصل کی یہاں تک کہ سات سال کے بعد وہ اعلیٰ مرتبہ تک یعنی موفیانہ مشاہدہ یا وجد کے عالم تک پہنچ گیا۔ اس حالت میں اُسے اہمال نے پایا۔ جب وہ ایک دوسرے کی بات سمجھنے لگے (کیونکہ ابتدا میں جی کوئی زبان نہیں جانتا تھا) تو یہ معلوم ہوا کہ ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو صورتیں ہیں۔ جی نے یہ سن کر کہ سامنے کے جزیرے میں ایک قوم کی قوم خطا کی تاریخ میں ہے قصد کر لیا کہ وہاں جائے اور لوگوں کو حقیقت سے آگاہ کرے لیکن وہاں اُسے یہ تجربہ ہوا کہ عوام الناس حقیقت محض کو سمجھنے کے قابل نہیں ہیں۔ یہ محمذ کی دانشمندی تھی کہ انہوں نے عوام کو بجائے کامل روشنی کے محسوس نقوش دکھائے چنانچہ اُس کے بعد وہ اپنے دوست اہمال کے ساتھ غیر آباد جزیرہ میں واپس گیا تاکہ مرتے دم تک عقلی خدا اور حقیقت کی خدمت میں سرگرم رہے۔

ابن طفیل نے اپنے قصہ کے سب سے بڑے حصہ کو جی کے نشوونما کے ذکر کے لئے وقف کر دیا ہے لیکن غالباً اس کا منشا یہ نہ ہو گا۔ کوئی شخص بیک بینی دود گوش محض فطرت کے زیر سایہ بغیر سماج کی مدد کے ہمارے جی کی اتنی ترقی کر سکتا ہے۔ اصل میں اُس کا انداز خیال گذشتہ صدیوں کے روشن خیال لوگوں سے زیادہ تاریخی تھا جیسا کہ اُس کی تصانیف کے بہت سے چھوٹے چھوٹے مقامات سے معلوم ہوتا ہے۔ جی ان لوگوں کا نمائندہ ہے جو وحی و تنزیل کے اثر سے باہر ہیں جو ارتقا اُس کی ذات میں ہوتا ہے وہ اصل میں ہندی۔ ایرانی۔ یونانی حکمت کا نشوونما ہے۔ اس خیال کی تائید میں ہم چند باتیں نقل کرتے ہیں لیکن اُن کی تفصیلی بحث نہیں کریں گے۔ سب سے پہلے یہ بات معنی خیز ہے کہ جی کا مسکن لٹکا کا جزیرہ قرار دیا گیا ہے جس کی آب و ہوا میں وہ فطرتی نمو کی خاصیت بتاتا ہے جہاں روایت کے مطابق آدم پہلا انسان پیدا ہوا تھا اور جہاں ہندوستان کے بادشاہ پر حکمت الہی کا نزول ہوا تھا۔ جب جی شرم اور تجسس کی بدولت ابتدائی حیوانی

حالت سے نکل چکا تو سب سے پہلی چیز جسے اُس نے مذہبی احترام کی نظر سے دیکھا اُگ تھی جسے اُس نے دریافت کیا تھا اُس میں ممکن ہے کہ ایرانی مذہب کی طرف اشارہ ہو اور اُس کے مزید تمثیلات یونانی - عربی فلسفہ سے اخذ کئے گئے ہوں -

اس کیرکٹر کو جو علاقہ ابن سینا کے جی سے ہر اور جس کی طرف خود ابن طفیل اشارہ کرتا ہے وہ بالکل واضح ہے - البتہ اُس کے یہاں جی زیادہ انسانی خصائص رکھتا ہے - ابن سینا کی تصویر افوق الانسان عقل کی منظر ہے لیکن ابن طفیل کے قصہ کا ہیرو عالم بالائے بصیرت ہونے والی نوع انسانی کا نمائندہ ہے حکو اگر صحیح طور پر سمجھا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ محمد (جنگے اقوال کی تفسیر تمثیلوں کی حیثیت سے کرنا چاہئے) کی رسولانہ روح سے بالکل اتما درکھتا ہے -

جنانچہ ابن طفیل بھی اُسی نتیجہ پر پہنچا ہے جس پر اُس کا مشرقی پیشرو پہنچا تھا - عام افراد کے لئے مذہب باقی رہنا چاہئے کیونکہ اُن کی حد پر وہ اُس سے آگے نہیں ہے - یہ شرف صرف معدودے چند آدمیوں کو حاصل ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تمثیلات کو سمجھیں اور بالکل تنہائی کے عالم میں انسان اعلیٰ حقیقت کا بے حجاب مشاہدہ کر سکتا ہے - اس پر یہاں بہت زور دیا گیا ہے - اُس صورت میں بھی کہ جی کو نوع انسانی کا نمائندہ سمجھا جائے اُس سے انکار نہیں ہو سکتا انسان کی اعلیٰ تکمیل یہ قرار دینا جاتی ہے کہ وہ محسوسات کو ترک کر کے عالم تنہائی میں اپنے نفس کو عقل کائنات میں فنا کر دے -

بلاشبہ یہ بات اُسی عمر میں نصیب ہوتی ہے جب انسان کو کوئی دوست بھی مل چکا ہو اور مادی چیزوں اور علوم و فنون کی تحصیل ذہنی تکمیل کا زمین بن چکی ہو چنانچہ ابن طفیل بلا شرم اور ندامت کے اپنی درباری زندگی پر نظر ڈال سکتا ہے -

اُن فلسفیانہ خیالات سے جو جی نے اپنی زندگی کے سات ادوار میں حاصل کئے تھے انہیں پہلے بھی سالقہ پڑ چکا ہے لیکن اُس کی عملی زندگی پر بھی ابن طفیل خاص طور سے توجہ کرتا ہے (اُس کے یہاں صوفیانہ ریاضتیں جس حیثیت سے کہ مشرقی صوفیانہ حلقوں میں اتیک کی جاتی ہیں اور

جس حیثیت سے کہ خود افلاطون اور نو فلاطونیوں نے اُن کی تقلید کی تھی شرع اسلام کی فرض قرار دی ہوئی عبادت کی قائم مقام ہو گئی ہیں اور حیاتی زندگی کے ساتویں دور میں انبیاء علم اخلاق مدنی کرتا ہے جو فیتا غوثی نظام سے مشابہت رکھتا ہے۔

اپنے عمل کا انتہائی مقصد حی نے یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز میں ذات واحد کو تلاش کئے اور موجود مطلق و واجب سے واسطہ مل جائے۔ اُس کی نظر میں تمام فطرت اُسی اعلیٰ ذات تک پہنچنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اس خیال کو کہ جو کچھ زمین پر ہے انسان کے لئے ہے اُس نے ترک کر دیا ہے۔ حیوانات اور نباتات بھی انسانوں کی طرح اپنے لئے اور خدا کے لئے ہیں۔ چنانچہ انسان کو اُن کے ساتھ منانا برتاؤ کر کے کا اختیار نہیں ہے۔ اب وہ اپنی حیوانی حاجتوں کو صرف اندر ضروری چیزوں تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ پختہ پھلوں کو ترجیح دیتا ہے جن کے بیجوں کو وہ زمین کے حوالے کرتا ہے۔ وہ بہت احتیاط کے ساتھ اُس سے بچتا ہے کہ اُس کی ہوس کے سبب سے کوئی نوع موجودات بالکل فنا ہو جائے۔ انتہائی ضرورت کے وقت وہ حیوانی غذا اختیار کرتا ہے لیکن اُس میں بھی وہ حتی الامکان نوع کے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس اصول پر وہ عمل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کو اتنا کھانا چاہئے جتنا جینے کے لئے کافی ہو لیکن سونے کے لئے نا کافی۔

یہاں تک اُس کے جسم اور زمین کے تعلق کا ذکر ہے لیکن آسمان کے اور اُس کے درمیان عقل حیوانی کا رابطہ ہے اور آسمان کی طرح وہ اپنے ماحول کو فائدہ پہنچانے اور عفت کی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتا ہے چنانچہ وہ درختوں کی پر داشت کرتا ہے اور حیوانوں کی حفاظت تاکہ اُس کا جزیرہ رشک جنت ہو جائے۔ وہ اپنے جسم اور اپنے لباس کو نہایت پاک صاف رکھتا ہے اور اپنی تمام حرکات کو اجرام سادی کی حرکات کی طرح ہم آہنگ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔

اس طرح وہ تدریج یہ قابلیت حاصل کرتا ہے کہ اپنے نفس کو آسمان اور زمین سے بالا عقل محض تک بلند کرے۔ یہ وہ جد کی حالت ہے جو خیالی لفظ اور تصور میں نہ کبھی سہا سکی ہے اور نہ اُن کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکی ہے۔

ابن رشد

ابو یوسف محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد (Averroes) کی ولادت ۱۱۲۶ء میں مقام قرطبہ قاضیوں کے خاندان میں ہوئی۔ وہیں اُس نے اُس زمانہ کے نصاب تعلیم میں تکمیل حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۱۴۰ء میں ابن طفیل نے اُسے شاہزادہ ابو یعقوب یوسف کے سامنے پیش کیا۔ اس واقعہ کی خبر ہمیں (مشرقی روایات کے) مخصوص انداز میں پہنچی ہے یعنی ابتدائی رسمی سوالوں کے بعد شاہزادہ نے اُس سے پوچھا فلسفیوں کا خیال آسمان کی نسبت کیا ہے یہ قدیم ہے یا حادث؟ ابن رشد نے خرم و احتیاط کی راہ سے کہا مجھے فلسفہ سے شغف نہیں ہے۔ تب شاہزادہ ابن طفیل سے اس موضوع پر گفتگو کرتا رہا اور ابن رشد کو یہ دیکھ کر نہایت حیرت ہوئی کہ وہ (شاہزادہ) ارسطو، افلاطون اور اسلام کے علمائے دین اور فلاسفہ کے خیالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ اب ابن رشد نے بھی مہر سکوت کو توڑا اور عالی مرتبہ مربی کی خوشنودی حاصل کی۔ اُس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ اُسے یہ کام سپرد ہوا کہ وہ ارسطو کی ایسی شرح لکھے جیسی اُس سے پہلے کسی نے نہیں لکھی تاکہ نئی نوع انسان کو خالص اور مکمل علم حاصل ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ قاضی اور طبیب بھی تھا۔ ہم اُسے اشبیلیہ میں اور کچھ دن بعد قرطبہ میں قاضی کے فرائض انجام دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ابو یعقوب نے جواب خلیفہ تھا اُسے ۱۱۸۲ء میں اپنا طبیب خاص مقرر کر کے بلا بالیکن تنقوڑے دن کے بعد وہ پھر اپنے وطن میں اپنے باپ اور دادا کی طرح منصب قضا پر مامور ہو گیا۔ لیکن اب زمانہ کارنگ بدل گیا تھا۔ فلسفیوں پر بغت کیجانی تھی اور ان کی تصانیف آگ کے شعلوں کی نذر ہوتی تھیں۔ بڑھاپے میں ابن رشد ابو یوسف کے حکم سے شہر بدر کر کے Elesana (قرطبہ کے نزدیک Lucena میں) اپنا دیا گیا۔ تاہم اُس کی وفات مراکش کے محل شاہی میں ہوئی۔

اُس کی جد و جدِ ارسطو تک محدود تھی۔ خود ارسطو کی تصانیف اور اُس کے متعلق کتابیں جہاں مل سکیں اُس نے اُن کا محنت سے مطالعہ اور صحت کے ساتھ باہمی مقابلہ کیا۔ ابن رشد کی نظر سوان یونانی کتابوں کا ترجمہ بھی گذر تھا جواب یا تو بالکل معدوم ہو گئی ہیں یا جن کے صرف بعض اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔ وہ نقادانہ نظر سے اور نظام کے ساتھ اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ارسطو کے اصل کلام کے معنی لکھتا ہے پھر اُس کی شرح کرتا ہے۔ کبھی اختصار سے اوسط حجم کی کتابوں میں اور کبھی تفصیل سے ضخیم جلدوں میں۔ اس طرح اُسے شاہکار کا لقب حاصل ہوا ہے جو ڈانٹے کی کامیدی میں بھی اُس کے لُؤ استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ اسلام اُس کی بدولت ارسطو کو صحت کے ساتھ سمجھا اور اس طرح اپنا کام ختم کر کے رحلت کر گیا۔ ارسطو اُس کے نزدیک انسان اکمل اور حکیم اعظم ہے جسے خطا سے بری حقیقت کی معرفت حاصل تھی۔ بہت اور طبیعیات کے نئے انکشافات سے اُس پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ البتہ بعض اوقات ارسطو کا نشانہ سمجھنے میں لوگ غلطی کرتے ہیں۔ چنانچہ خود اُس نے ابن رشد نے بہت سی باتیں جو اُس نے سینا اور فارابی سے اخذ کی تھیں ابتدا میں غلط سمجھی تھیں لیکن بعد میں اُسے اُن کے دوسرے اور بہتر معنی معلوم ہوئے۔ تاہم اُس کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر ارسطو کے خیالات کے صحیح معنی سمجھے جائیں تو اعلیٰ سے اعلیٰ علم جو ہم انسانوں کو حاصل ہو سکتا ہے اُن کے مطابق ہوگا۔ حادثاتِ عالم کے بدی دار وہ ہیں ارسطو ایسی مابندی پر پہنچ گیا ہے جس کے آگے پرواز ناممکن ہے۔ جو لوگ ارسطو کے بعد پیدا ہوئے نہایت دشواری اور غور و فکر کے بعد اُن نتائج تک پہنچے جو ارسطو پر انسانی سے مشکف ہو گئے تھے لیکن آہستہ آہستہ شک اور تردد پیدا کرنے والوں کی زبان بند ہو چکی کیونکہ ارسطو مافوق الانسان ہے جسکے پیدا کرنے سے قدرت کا منشاء یہ دکھانا ہے کہ نوع انسان عقل کل سے کس قدر قرب حاصل کر سکتی ہے۔ ابن رشد اپنے استاد کو عقل نوع انسانی کا اعلیٰ المجملہ سمجھ کر اُسے خدا آکھتا چاہتا ہے۔

مندرجہ ذیل بطور سے معلوم ہوگا کہ ابن رشد کا ارسطو کی بے انتہا تعظیم کرنا اُس کے تمام خیالات کو صحت کے ساتھ سمجھنے کے لُؤ کافی نہیں ہوا۔ ابن سینا کی مخالفت کرنے کا کوئی موقع وہ

ہاتھ سے نہیں دیتا۔ فارابی اور ابن باجہ سے بھی جن سے اُس نے بہت کچھ حاصل کیا ہے وہ اکثر الجھتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ خود بھی ارسطو کے سمجھنے میں نوافلاطونی شارحوں کے سمجھے ہوئے معنی اور شامی اور عرب مترجموں کی غلط فہمیوں سے آگے قدم نہیں بڑھاسکا بلکہ وہ اکثر ذمی فہم سکندر افرویدی کے مقابل میں سطحی نظر رکھنے والے تاسطیلوں کی پیروی کرتا ہے۔ یا ان دونوں کے خیالات کی مخالفت کرتا ہے۔

ابن رشد سب سے پہلے تو ارسطو کی منطق کا متعصب پیرو ہے بغیر اس کے انسان کو سعادت نصیب نہیں ہوتی۔ واسئے بر حال افلاطون اور سقراط کے کہ انہیں اس کا علم نہ تھا انسانوں کی مسرت کے درجے اُن کے منطقی خیالات کی نسبت سے ہوتے ہیں۔ نقادانہ نظر سے اُس نے معلوم کر لیا کہ فروریوس کی ایسا غوی زیادہ اہم خیر نہیں ہے لیکن رطوریقا اور بوطیقا کا وہ منطق میں شمار کرتا ہے۔ اس سے عجیب و غریب غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ طریحی (الہیا) اور کامیدی (فرجیہ) کو اُس نے مدح اور ذم کے احکام قرار دیا ہے۔ شاعرانہ احکام کو زبردستی کہیں تو مدح اور کہیں قریب دینے والا باطل کہا ہے۔ ایٹج (تماشا گاہ) پر کسی چیز کے دیکھنے کو یقینی علم ٹھہرایا ہے۔ وقت چلی ہذا۔ قدرتی بات ہے کہ اُس کی نظر میں یونانی دنیا کی کوئی تصویر نہیں ہے۔ یہ کمی درگزر کرنے کے قابل ہے کیونکہ اُس کے اندازہ سے وہ معذور تھا لیکن ایسے شخص سے درگزر کرنے کو جی نہیں چاہتا جو دوسروں کا استاد بنتا ہے۔

اپنے پیروؤں کی طرح ابن رشد لسانی عنصر پر اُس حد تک خاص طور سے زور دیتا ہے جہاں تک کہ وہ تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ یہ مشترک عالمگیر اصطلاحات اس کے نزدیک نہ صرف ہر ناوطیقاس بلکہ رطوریقا میں بھی ہمیشہ ارسطو کے پیش نظر تھے۔ عرب فلسفی کو بھی یہی کرنا چاہئے۔ البتہ عام اصول کی تشریح کے لئے اُسے مثالیں عربی زبان اور عربی ادب سے لینا چاہئے لیکن اصل چیز عمومیات ہیں۔ علم عمومیات سے واقف ہونے کا نام ہے۔

منطق اس کے لئے راہ کو ہموار کرتی ہے کہ ہمارا علم محسوسات سے خالص عقلی حقیقت

تک ترقی کرے۔ عوام ہمیشہ محسوسات میں زندگی بسر کریں گے اور خطا میں جھٹکا کریں گے۔ ناقص بناؤ
 کافی عادات انہیں ترقی سے باز رکھتے ہیں۔ تاہم خرد آدمیوں کے لئے ضروریہ ممکن ہونا چاہئے کہ
 وہ حقیقت کے علم تک پہنچ سکیں۔ عقاب سورج سے آنکھ لڑاتا ہے کیونکہ اگر کوئی بھی اس کی طرف
 نہ دیکھ سکتا تو قدرت کی کاریگری بیکار جاتی۔ ہر چمکنے والی چیز کا کوئی دیکھنے والا اور ہر موجودے
 کا کوئی جاننے والا ہوتا ہے خواہ ایک ہی فرد کیوں نہ ہو اور حقیقت موجود ہے کیونکہ اُس کی جو
 محبت ہمارے قلب میں ہے وہ بالکل بیکار ہوتی اگر ہم اُس کا وصل نہ حاصل کر سکتے۔ ابن رشد
 کو یقین ہے کہ وہ بہت سی چیزوں میں حقیقت کو معلوم کر سکتا ہے بلکہ حقیقت مطلق کو ڈھونڈ کر
 نکال سکتا ہے۔ وہ لینگ کی طرح محض اُس کی تلاش پر قناعت نہیں کرنا چاہتا تھا۔

اور حقیقت اُس کے لئے ارسطو کی تصانیف میں موجود ہے۔ اس نقطہ نظر سے وہ اسلامی
 علم دین کو حقیر سمجھتا ہے۔ بلاشبہ اُسے مذہب میں ایک خاص طریقہ کی حقیقت نظر آتی ہے لیکن
 علم دین کا وہ مخالف ہے۔ یہ اُس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے جو اس طرح ثابت نہیں ہو سکتی۔
 تنزیل قرآن کا مقصد (ابن رشد کی رائے میں جس سے اور لوگوں نے اور اُس کے بعد کے عہد
 میں اسپنوزا نے بھی اتفاق کیا ہے) لوگوں کو تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح ہے۔ شائع کا
 جو جانتا ہے کہ انسانی مسرت صرف معاشرت میں ظاہر ہو سکتی ہے، مقصد علم نہیں بلکہ اطاعت ہے۔
 ابن رشد اور اُس کے پیروؤں خصوصاً ابن سینا میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ
 اول الذکر صاف صاف دنیا کو آفرینش کا قدیم عمل کہتا ہے۔ ذیابہ ہیئت مجموعی قدیم واجب،
 واحد ہے اور اُس میں امکان یا عدم یا تغیر کی گنجائش نہیں۔ ہیولے اور صورت صرف خیال
 میں ایک دوسرے سے الگ کئے جاسکتے ہیں۔ صورت بھوتوں کی طرح تاریک مادے میں نہیں
 پھرا کرتی ہیں بلکہ فطر کی طرح اس میں موجود ہیں۔ مادی صورت کا اثر قوائے فطرت کی طرح ہے
 جو ابد تک ظہور میں آتی رہیگی۔ یہ مادے سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتیں تاہم انہیں الٹی کہنا چاہئے
 تخلیق اور تعدیم دنیا میں نہیں ہوتی کیونکہ حادثہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے اور پھر فعل سے

قوت کی طرف جمع کرنے کا نام ہے۔ اس میں ہر چیز ہمیشہ اپنے سے متحدہ صورت چیز پیدا کرتی ہے۔ لیکن موجودات کے مدارج موبہ ہیں۔ مادی یا جوہری صورت محض عوض اور خالص صورت کے درمیان میں ہے۔ جوہری صورت بھی تدریجی اختلافات، قوت اور فعل کی درمیانی حالتیں دکھاتے ہیں اور آخر کار صور کا پورا نظام ادنیٰ مادی صورتوں سے لیکر ذات ایزدی تک جو ”مہمہ“ کی صورت ادنیٰ ہے ایک مکمل منزل بہ منزل عمارت ہے۔

آفرینش کے قدیم عمل کے لئے موجودہ ترتیب کے اندر اندر ایک قدیم حرکت کا انا ضروری ہے اور اس کے لئے ایک قدیم محرک کا۔ اگر دنیا حادث ہوتی تو اس سے محض ایک اور حادث اجسام کی دنیا پر حکم لگایا جاسکتا تھا اور اس سے ایک تیسری پر اسی طرح ابداً بات تک۔ اگر دنیا ممکن ہوتی تو اس سے ایک ممکن دنیا پر جس سے وہ پیدا ہوئی حکم لگایا جاسکتا تھا۔ اور اسی طرح لامتناہیت تک۔ صرف ایک واحد واجب قدیم، متحرک دنیا کے ماننے سے ہمیں ابن رشد کے نزدیک ایک دنیا سے علیحدہ ذات پر حکم لگانے کا حق حاصل ہوتا ہے جو کائنات کی حرکت اور خوشنظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے اور اس لئے اسے خالق عالم کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اور بقیہ اشیاء کے درمیان واسطہ وہ عقول ہیں جو کرۂ ارض اور کرات سادی کو حرکت میں لاتی ہیں۔ کیونکہ ہر حرکت کے لئے ایک علیحدہ جوہر کی ضرورت ہے۔

محرک اول یا خدا اور کرات سادی کی عقول کی ماہیت ابن رشد کے نزدیک خیال ہے جس میں اسے وحدت وجود ملتی ہے۔ ذات احدی کی تنہا شہوتی تعریف یہ ہے ”ایک خیال جو آپ ہی اپنا موضوع ہے“ یہی خیال وحدت بھی ہے اور وجود بھی۔ بالفاظ دیگر وجود اور وحدت ”ماہیت“ سے ملحق نہیں ہیں بلکہ مثل تمام عمومیات کے ان کا وجود صرف خیال میں ہے۔ خیال سب کچھ خاص چیزوں میں سے عام محض نکالتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ”عمومیت“ چثیت صلاحیت کے تمام اشیاء میں کارکن ہے لیکن یہ چثیت عمومیت صرف ہمارے خیال میں موجود ہے یا یوں کہو کہ بالفقہ وہ اشیاء میں موجود ہیں لیکن بالفعل ہمارے ذہن میں یعنی اشیاء کو مقابلے میں وہ ذہن میں کیف و کم کے لحاظ سے برتر وجود رکھتی ہے۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے "کیا خیال الہی صرف عمومیات و کلیات کا ادراک کر سکتا ہے یا جزویات کا بھی" تو ابن رشد کا جواب ہے کہ بلا واسطہ وہ دونوں میں کسی کا ادراک نہیں کرتا کیونکہ وہ دونوں سے بالا ہے۔ خیال الہی "ہمہ" کا خالق ہے اور "ہمہ" کا ادراک کرتا ہے۔ خدا تمام اشیاء کا جوہر سب کی صورت اعلیٰ اور سب کی علت غائی ہے۔ وہ نظام عالم ہے، تمام متضاد چیزوں کی ہم آہنگی ہے۔ خود "ہمہ" ہے بلکہ احسن۔ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے مطابق خدا کا نظم عالم میں دخل دینا اس طرح ممکن نہیں جیسے لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں۔ ہم دو طرح کے وجود سے واقف ہیں ایک وہ جو متحرک ہو اور ایک وہ جو خود غیر متحرک ہو لیکن حرکت کا باعث ہو۔ انہیں محم اور معقول بھی کہہ سکتے ہیں مگر متحد اور مکمل صرف معقول وجود ہوتا ہے۔ اور اس کے مختلف درجے ہوتے ہیں۔ پس یہ کوئی معجزہ و وحدت نہیں ہے۔ کرات کی عقل جنہی عقل اول سے دور ہوتی جاتی میں اتنی ہی ان کے بیٹھ سونے میں کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہ سب اپنی ذات کا علم رکھتی ہیں لیکن ان کے علم میں ہمیشہ علت العلل کا واسطہ ہوتا ہے۔ چنانچہ محم اور معقول ایک طرح سے متوازی ہیں۔ ادنیٰ عقل میں ایک ایسا عنصر ہے جو ہولے اور صورت سے اسی طرح مرکب ہے جیسے محم اشیاء۔ ظاہر ہے کہ یہ ہولے جو خالص معقول چیزوں میں ہے مادہ محض نہیں ہے پھر بھی مادہ سے مشابہ کوئی شے ہے جو یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ کسی دوسری شے کو اپنے اندر قبول کرے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو معقولات کی کثرت اور ان کا ادراک کرنے والی عقل کی وحدت میں ہم آہنگی نہ پیدا ہوتی۔

مادہ میں انفعال ہے لیکن عقل میں قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اس متوازنیت اور اس کے باریک فرق کے ذکر میں ابن رشد کا اشارہ خاص طور پر عقل انسانی کی طرف ہے۔

ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ روح انسانی کا تعلق جسم سے وہی ہے جو صورت کا ہونے

سے ہے وہ اس بات پر بہت زور دیتا ہے۔ بہت سی لافانی روحوں کے موجود ہونے کے نظریہ کی وہ قطعی تردید کرتا ہے اور اس معاملہ میں ابن سینا کا مخالفت ہے۔ روح کا وجود محض اس عیشیت سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتی ہے اُس کی تکمیل کرتی ہے۔

جہاں تک نفسیات تجربی کا تعلق ہے وہ انتہائی کوشش کرتا ہے کہ جالینوس وغیرہ کے مقابلہ میں ارسطو کی تقلید کرے۔ لیکن "نوس" جو عقلِ امار کے حکمیہ میں وہ اپنے استاد سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے حالانکہ وہ خود اس سے واقف نہیں عقلِ مادی کے جو معنی تو فلاطونی خیالات سے ماخوذ اس کے ذہن میں ہیں وہ عجیب و غریب ہیں۔ اسے وہ محض روح انسانی کی ایک صلاحیت یا قوت نہیں سمجھتا نہ ادراک کی محسوس۔ معقول زندگی کا مرادف جانتا ہے بلکہ فرد کے مافوق کوئی شے مانتا ہے۔ عقلِ مادی سرمدی لافانی عقل ہے مثل عقلِ محض یا عقلِ فعال کے جو مادی مافوق ہے جس طرح عالم اجسام میں مادہ کی طرف مشغول وجود منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح ابن رشد نے فاسطیوں وغیرہ کی تقلید میں عالم ارواح یا عقول میں بھی مادہ کا مشغول وجود مانا ہے۔

پہنچنے عقلِ مادی سرمدی جو ہر ہے۔ فرد انسانی کی فطرتی صلاحیتوں یا قوتِ علم کو ابن رشد عقلِ منفعل کہتا ہے۔ یہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے اور غائب ہو جاتی ہے جیسے انسان بحیثیت افراد۔

لیکن عقلِ مادی سرمدی ہے جیسے انسان بحیثیت نسل۔

لیکن پھر بھی قدرتی طور پر عقلِ فعال اور منفعل (اگر ہم تقوڑی دیر کے لیے عقلِ مادی کے لئے یہ لفظ اختیار کر لیں) کے تعلق کے بارے میں یکہ الجہن باقی رہتی ہے۔ عقلِ فعال روح انسانی کے اور اکات کو معقول بنا دیتی ہے اور عقلِ منفعل ان معقولات کو اپنے اندر قبول کر لیتی ہے اس طرح افراد کی روح میں عاشق و معشوق کے اس پُر اسرار جوڑے کا مقام وصل ہے۔ ان مقامات میں باہم بہت فرق ہے۔

یہ ہر فرد بشر کی مجموعی روحانی صلاحیت اور اس کے اور اکات کی نوعیت پر موقوف ہے کہ عقلِ فعال کس حد تک ان اور اکات کو معقول بنا سکتی اور عقلِ منفعل کس حد تک انہیں اپنے اندر قبول کر سکتی ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے کہ سب انسان کیوں علمِ معقول میں مساوی درجہ نہیں رکھتے۔ لیکن علمِ معقول کی مجموعی مقدار دنیا میں ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اگرچہ افراد میں اس کی تقسیم بدلتی رہتی ہے۔ فطرت کے اہل قانون کے مطابق ہمیشہ کوئی فلسفی دنیا میں آتا رہتا ہے

جس کے ذہن میں دجو و خیال بن جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ افراد کے خیالات زمانی عنصر کے پابند ہوتے ہیں اور عقل مستقل کا جتنا حصہ کسی فرد کو ملتا ہے وہ تغیر پذیر ہوتا ہے لیکن نوع انسانی کی عقل کی حیثیت سے اس عقل میں ابتداء تک تغیر واقع نہیں ہو سکتا مثل عقل فعال کے جو ہمارے مافوق آسمانی کرہ میں ہے۔

یہی مجموعی ابن رشد کا نظام تین ملحدانہ نظریوں کے سبب سے اپنے زمانہ کے تین عالمگیر مذاہب کے عقائد کا مخالف ہے۔ اول مادی دنیا اور اُس کو حرکت دینے والی عقل کو قدیم ماننا، دوسرے دنیا کے تمام واقعات کو علت و معلول کے سلسلہ کا پابند سمجھنا، جس کے سبب سے خرافات، عادت، معجزہ وغیرہ کی گنجائش نہیں رہتی، تیسرے تمام منفرد چیزوں کو فانی ٹکنا جس کے سبب سے انسانی افراد کی بقائے روح کا عقیدہ غائب ہو جاتا ہے۔

اگر منطق کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو خدا کے ماتحت مستقل عقل کرات کے ماننے کی کوئی کافی وجہ نہیں ہے۔ لیکن ابن رشد یہاں اپنے پیشرو و نسفیوں کی طرح نقیض سے یہ کہہ کر بھیبا جھڑاتا ہے کہ یہ عقل کرات انفرادی حیثیت سے نہیں بلکہ صرف نوعی حیثیت سے مختلف ہیں۔ اہل میں ان عقل کے ماننے کی غرض صرف یہ تھی کہ جب تک نظام عالم کی وحدت کا علم نہ ہو جائے۔ اُس وقت تک ان سے مختلف حرکات کی توجہ نہ ہو سکے۔ جب نظام مطہریموسی برباد ہو گیا تو یہ عقل جو واسطہ کا کام دیتی تھیں بیکار ہو گئیں اور لوگوں نے عقل فعال کو ذات ایزدی کا مرادف ثابت کر دیا جس کی کوشش پہلے بھی ملکا، اور علمائے دین کر چکے تھے۔ اب قدیم عقل نوع انسانی کو بھی خدا کا مرادف کہنے کے لئے صرف ایک قدم اور بڑھانے کی ضرورت تھی۔ ابن رشد نے دلوں میں سے ایک بات بھی نہیں کی یا کم سے کم اُس کی تصانیف کے الفاظ سے یہی ثابت ہوتا ہے لیکن اگر اُس کے نظام کے مطابق آخری نتائج حاصل کئے جاتے تو ان باتوں کا بلکہ مطلق مذہب وجودیت کا انکار موجود تھا۔ دوسری طرف مادیت بھی اگرچہ ہمارے فلسفی لئے قطعی طور پر اس کی مخالفت کی تھی اُسے اپنی تائید میں پیش کر سکتی تھی کیونکہ جب کوئی ابن رشد کی طرح مادہ کے قدم

صورت اور فعالیت پر زور دے گا تو عقل خواہ برائے نام بادشاہ ہو اُس کی بادشاہی مادہ کے طفیل میں ہوگی۔

بہر حال ابن رشد کو بدیع النظر تو نہیں لیکن دقیق النظر اور مستقیم الرائے حکیم ضرور کہنا پڑے گا۔ خود اُس کے لئے اُس کا نظری فلسفہ کافی تھا لیکن اُس کے زمانہ اور اُس کے عہد کا تقاضا تھا کہ وہ مذہب اور فلسفہ عملی کی طرف بھی توجہ کرے۔ ہم اختصار سے اس کا ذکر کر سکتے ہیں۔

ابن رشد اکثر موقع پر اپنے زمانہ کے جاہل حکمرانوں اور دشمن تعلیم علمائے دین کی خبر لیتا ہے۔ تاہم اُس کے نزدیک ریاست میں زندگی بسر کرنا غلط نشینی سے بہتر ہے۔ اُس نے حرفوں کو بھی (یہ اُس میں بڑی خوبی تھی) بہت سی باتیں سیکھیں۔ اُس کی رائے میں تنہائی کی زندگی میں علوم و فنون کی تدوین نہیں ہو سکتی۔ زیادہ سے زیادہ انسان اُن علوم سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جنہیں وہ پہلے سیکھ چکا ہے اور شاید اُن میں تھوڑا سا اضافہ بھی کر سکتا ہے لیکن جماعت کی فلاح کے لئے سب کو کچھ نہ کچھ کرنا چاہئے۔ عورتوں کو بھی مردوں کی طرح ریاست اور سماج کی خدمت کرنا چاہئے۔ یہاں ابن رشد افلاطون کی پیروی کرتا ہے (ارسطو کی "سیاسیات" کا اُسے علم نہ تھا) وہ نہایت معقول بات کہتا ہے کہ میرے عہد کی مصیبت اور افلاس کا باعث یہ ہے کہ عورتیں پیشل گھریلو جانوروں یا آرائشی گلوں کے محض حفظ نفس کے لئے یا اور قابل اعتراض باتوں کے لئے رکھی جاتی ہیں بجائے اس کے کہ انہیں مادی اور ذہنی دولت کے پیدا کرنے اور اُس کی حفاظت میں شریک کیا جائے۔

علم الاخلاق میں ہمارا فلسفی بہت سختی سے فقہیوں کے اس اصول پر اعتراض کرتا ہے کہ کسی کام کے اچھے یا بُرے ہونے کی علت محض خدا کی مرضی ہے۔ اصل میں سب چیزوں کی اخلاقی سیرت کا تعین قانون فطرت یا اصول عقل کے لحاظ سے ہے۔ وہ فعل جس کے کرنے کا حکم عقل دیتی ہو اخلاقی (نیک) ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ آخری حدالت ایل انفرادی عقل نہیں بلکہ اجتماعی یا مدنی عقل ہے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مذہب کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ اُس کے اخلاقی مقصد کے سبب سے وہ اُس کی قدر کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک مذہب ایک قانون ہے نہ کہ کوئی عمل۔ اس لئے وہ ہمیشہ اُن علمائے دین کی مخالفت کیا کرتا ہے جو بجائے اس کے کہ حسن عقیدت کے ساتھ مذہب کے سامنے سر جھکا دیں اُس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ امام غزالی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ اُن کی بدولت فلسفہ کا اثر مذہب پر پڑا اور اس طرح بہت سے لوگ شک اور کفر و الحاد میں مبتلا ہو گئے۔ عوام کو چاہئے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اُس پر ایمان لائیں۔ یہی حق ہے لیکن کیسا حق؟ ایسا جو معمر بچوں کے لئے موزوں ہے اور اُن کے سامنے قصوں کہانیوں کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن میں خدا کے وجود کے وجودِ ثبوت میں جو شخص کی سمجھ میں آجائے اس تمام مخلوقات خصوصاً انسانوں کی کفالت کے لئے نظام (الہی) کا موجود ہونا۔ اور حیوانات، نباتات وغیرہ میں جان پڑنا۔ (دونوں باتیں خدا کے وجود پر دلالت کرتی ہیں) ہیں نہ ان آیات میں تصرف کرنا چاہئے اور نہ حکمائے انداز میں وحی الہی کی تاویل۔ کیونکہ علمائے دین جو ثبوت خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ اُن دلائل کی طرح جو سینا اور فارابی نے ممکن اور واجب کے معنی سے نکال دیے تھے علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتے۔ ان سب باتوں سے الحاد اور مشربِ رندانہ کو ترقی ہوتی ہے ہمیں چاہئے کہ اخلاق اور ریاست کی خاطر نیم ملاؤں کی مخالفت کریں۔

البتہ عام فلسفیوں کو یہ حق ہے کہ وہ کلام الہی کی تفسیر کریں۔ وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اُس کے اصلی منشاء کو سمجھتے ہیں اور عوام کو اُس میں سے صرف اثباتات ہی سمجھانے کی بجائے اس طرح نہایت خوشنماہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ مذہبی اصول اور فلسفہ کے مقاصد کا مختلف نوعی ان کے اتفاق کا باعث ہے۔ اُن میں وہ نسبت ہے جو علم و عقل میں ہے۔ چونکہ فلسفی مذہب کی صلیت سے واقف ہے اس لئے وہ اُس کی مخصوص قلمروں میں اُس کا سکہ چلنے دیتا ہے خواجہ فلسفہ و مذہب میں ہرگز تماثل نہیں ہے لیکن حق کی اعلیٰ صورت اور پرترہ مذہب فلسفہ ہی ہے کیونکہ فلسفیانہ مذہب اُن چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو حقیقی وجود رکھتی ہیں۔

پھر بھی خیال لاندہ سبب معلوم ہوتا ہے اور کوئی مخصوص مذہب اسے کبھی گوارا نہ کرے گا کہ حقیقت کی فکر میں فلسفہ کی فرمائروائی کو تسلیم کرے۔ چنانچہ قدرتی بات تھی کہ مغرب کے علمائے دین نے اپنے مشرقی بھائیوں کی طرح اُس وقت تک چین نہیں لیا جب تک انہوں نے فلسفہ کو جو علم دین کا آقا بن گیا تھا اُس کا غلام نہیں بنالیا۔

----- (x) -----

باب مضم خاتمہ

ابن خلدون

ابن رشد کے فلسفہ اور اُس کی شرح ارسطو کا عالم پر بہت ہی کم اثر ہوا۔ اُس کی اکثر کتابوں کی اصل ضائع ہو گئی ہے۔ البتہ ان کے عبرانی اور لاطینی ترجمے باقی ہیں۔ اُس کا کوئی شاگرد یا پیرو نہیں تھا۔ کہیں کہیں گوشہ گمنامی میں چند آزاد خیال افراد یا صوفی تھے جنہیں اب تک نظری حیثیت کے فلسفیانہ مسائل میں سرکھانے کا سودا تھا لیکن عام تعلیم اور زمانہ کی روش پر فلسفہ کا اثر لوگ نہیں پڑنے دیتے تھے۔ عیسائیوں کے فتح مند اسلحہ کے آگے نہ صرف مسلمانوں کا مادی تمدن بلکہ اُن کا ذہنی تمدن بھی لپٹا ہوا تھا۔ اندلس افریقہ بن گیا تھا اور وہاں بربریوں کی حکومت تھی۔ زمانہ بہت نازک تھا یہاں تک کہ اُن ممالک میں مسلمانوں کا وجود ضمن خطر میں تھا۔ لوگ دشمن کے مقابلہ اور خانہ جنگی دونوں کے لئے مسلح ہو رہے تھے اور اہل ایمان اپنے حلقے بنا کر صوفیانہ ریاضت کیا کرتے تھے۔ صوفیانہ حلقوں میں کم سے کم چند فلسفیانہ ضوابط باقی تھے۔ جب تیرہویں صدی کے وسط میں قبضہ فرید رش ثانی نے فلسفہ کے مسلمان علماء کو سامنے

چند سوال فلسفہ کے متعلق پیش کئے تو عبدالواحد المہدی نے ابن سینا کو جو صوفیوں کے ایک حلقہ کا بانی تھا جواب دینے پر مامور کیا چنانچہ اُس نے جواب دیا جس میں وہ ملائے مکتب کے انداز سے قدیم اور جدید فلسفیوں کے خیالات کو دوہراتا ہے اور اس صوفیانہ راز کی جھلک دکھاتا ہے کہ تمام اشیاء کی حقیقت خدا ہے۔ اُس کے جوابات سے ہم جو کچھ معلوم کر سکتے ہیں وہ صرف اتنا ہے کہ ابن سینا نے وہ کتابیں پڑھی تھیں جو بقصر فرید رش کے دسم و گمان میں بھی نہیں تھیں مسلمانوں کا مغربی تمدن جھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ کر زمانہ کے نشیب و فراز و بختا ہوا منزل فنا کی طرف جارہا تھا لیکن قبل اس کے کہ وہ بالکل معدوم ہو جائے اُس نے ایک شخص پیدا کیا جس نے کوشش کی کہ تمدن کے ننو و نما کا قانون مرتب کرے اور اس طرح ایک نئے علم فلسفہ مُتَدِن یا فلسفہ تاریخ کی بنا ڈالے۔ یہ عجیب و غریب شخص ابن خلدون ہے جسکی ولادت ۷۳۲ھ میں ایک ایشیلیلہ کے رہنے والے خاندان میں بہ مقام تونس ہوئی۔ وہیں اُس نے تعلیم بھی حاصل کی اور اُس کے بعد ایک معلم سے جس نے کچھ دن مشرق میں تحصیل علم کی تھی فلسفہ حاصل کیا۔ تمام معروف علوم کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد اُس کا شغل کبھی سرکاری ملازمت اور کبھی سیر و سیاحت رہی۔ مگر ہر حالت میں وہ نہایت عمدگی سے (زندگی کا) مشاہدہ کرتا رہا۔ اُس نے مختلف بادشاہوں کے یہاں دبیر معتمد (سکرٹری) کی خدمات انجام دیں اور اندلس اور افریقہ کے کئی درباروں میں سیر رہا۔ چنانچہ وہ ایشیلیلہ میں ظالم پریٹر کے مسمی دربار میں اور دمشق میں تیمور لنگ کے دربار میں بھی گیا تھا جب اُس نے ۸۰۶ھ میں قاہرہ میں وفات پائی تو وہ دنیا کا بہت وسیع تجربہ حاصل کر چکا تھا۔

سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بڑے درجہ کا مستحق نہ قرار پائے لیکن جس شخص نے اپنے معاصرین سے کہیں زیادہ اپنی زندگی علوم کی خدمت کے لئے وقف کر دی ہو اُس کی تھوڑی سی خود پسندی اور ہمہ دانی کا ادعا درگزر کے قابل ہے۔

ابن خلدون نے درسی فلسفہ کی جہاں تک تحصیل کی اور اس کے جو معنی سمجھے اُن سے وہ

مطلبن نہیں ہوا۔ اس فلسفہ کے بنے بنائے چوکھٹے میں دنیا کی وہ تصویر نہیں ملتی تھی جو ابن خلدون کے پیش نظر تھی۔ اگر اسے نظری فلسفہ سے زیادہ مناسبت ہوتی تو وہ ایک طرح کی اہمیت کا بانی ہوتا۔ فلسفیوں کا خیال ہے کہ وہ سب کچھ جانتے ہیں لیکن ابن خلدون کے خیال میں کائنات اتنی بڑی ہے کہ ہمارا ذہن اس کا احصاء نہیں کر سکتا۔ انسان کے علم میں جتنی مہتیاں اور اشیا اسکتی ہیں دنیا میں اس سے کہیں زیادہ موجود ہیں۔ **وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ”منطقی استخراجات اکثر منفرد شے کی تجربی حیثیت سے مطابقت نہیں رکھتے۔ اس کا علم صرف مشاہدہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال غامض ہے کہ محض منطقی اصول کے استعمال سے انسان کو حقیقت کا علم ہو سکتا ہے۔ اہل علم کا کام یہ ہے کہ جو چیز تجربی حیثیت سے دی ہوئی ہے اس پر غور کریں اور انہیں صرف اپنے تجربہ پر اتنا یقین کرنا چاہیے بلکہ تنقیدی احتیاط کے ساتھ نوع انسانی کے مجموعی تجربہ پر نظر ڈالنا چاہیے۔“

فطرتی حالت میں نفس علم سے خالی ہوتا ہے لیکن اسی فطرتی حالت میں اس میں یہ قوت ہوتی ہے کہ دئے ہوئے تجربہ پر غور کرے اور اس میں تصرف کرے۔ غور و فکر سے ترکیب بہ یک، گویا السام کے ذریعہ سے صحیح حد واسطہ ذہن میں آجاتی ہے جس کے ذریعہ سے وہ علم جو علم حاصل کیا ہے منطق صوری کے اصول کے مطابق مرتب کیا جاسکتا ہے۔ منطق سے دنیا، علم نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ ہیں صرف غور و فکر کا طریقہ بتاتی ہے۔ منطق ہمیں دکھاتی ہے کہ کم کس طرح علم حاصل کر سکتے ہیں اور مزید قدر یہ رکھتی ہے کہ اغلاط سے بچاتی ہے، ہمارے قوائے ذہنی کو تیز کرتی ہے اور خیال میں صحت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ یہ ایک معاون فن ہے اور مقصود بالذات کی حیثیت سے اس کی تحصیل دو ایک آدمیوں کو کرنی چاہئے جو اس سے خاص مناسبت رکھتے ہوں۔ مگر اس میں وہ بنیادی اہمیت نہیں ہے جو فلسفی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ غور و فکر کی جو راہ منطق دکھاتی ہے اس پر عملی تحقیق کرنے والا ذہن ضرورت کے وقت مخصوص علم میں بغیر اس کی (منطق کی) رہنمائی کے بھی چلتا ہے۔

ابن خلدون ایک سنجیدہ اور محتاط صاحب نظر ہے۔ الکیمیا اور نجوم کی وہ مخالفت کرتا ہے اور معقول دلائل بیان کرتا ہے۔ فلسفیوں کی پراسرار عقلیت کے مقابلہ میں وہ خواہ ذاتی عقیدہ کی بنا پر خواہ سیاسی مصالح سے اکثر اپنے مذہب کے سیدھے سادے احکام پیش کرتا ہے لیکن اس کے علمی خیالات پر مذہب کا اثر اس سے زیادہ نہیں ہے جتنا افلاطونی اور سلاطانیسیت کا ہے۔ افلاطون کی ریاست، فیثاغورثی، افلاطونی فلسفہ، بلاعجائب پرستانہ الحاقات کے، اور اس کے مشرقی پیشروں کی تاریخی تصانیف وہ عناصر ہیں جن کا اثر اس کے خیالات کی نشو و نما پر سب چیزوں سے بڑھ کر پڑا ہے۔

ابن خلدون اس دعوے کے ساتھ اٹھتا ہے کہ وہ فلسفہ کی ایک نئی شاخ کی تباہی لگا جو ارسطو کے دہم دگمان میں نہ تھی۔ فلسفہ اصل میں موجودات اور اسباب و علل کے مطابق اُن کی نشو و نما کا علم ہے لیکن فلسفی اعلیٰ عقول کے عالم اور ذات الہی کے متعلق جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ اس احاطہ سے خارج ہے۔ یہ لوگ ایسی باتیں کہتے ہیں جو ثابت نہیں کیجا سکتیں۔ ہم اپنی اتنی دنیا کا بہتر علم رکھتے ہیں اور مشاہدہ اور داخلی نفسی تجربہ کے ذریعہ سے اس کی بات بہت بخوبی بہت یقینی معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ یہاں واقعات کا ثبوت دیا جاسکتا ہے اور اس کے اسباب ڈھونڈے جاسکتے ہیں۔ تاریخ جہاں تک ان شرائط کو پورا کرتی ہے۔ دینی جس حد تک تاریخی واقعات اپنے اسباب کی طرف منسوب کئے جاسکتے ہیں اور قوانین کے ماتحت لائے جاسکتے ہیں علم اور فلسفہ کا جزو و مکملانہ کی مستحق ہے۔ اس طرح تاریخ کا خیال یہ حیثیت علم کے واضح ہو جاتا ہے اسے تجسس، تفاخر، رفاه عام اور نصیحت و موعظت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ علم زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا ماتحت ضرور ہے۔ لیکن بجائے خود اس کا کام سوائے واقعات کی تحقیق اور ان میں علت و معلول کا علاقہ تلاش کرنے کے اور کچھ نہیں۔ یہ کام نفاذ و حیثیت سے بلا تعصب کرنے کا ہے۔ اس میں سب سے مقدم بنیادی اصول یہ ہے کہ علت کو معلول کے مطابق ہونا چاہیے یعنی یکساں مظاہر کے اسباب بھی یکساں ہوتے ہیں اور ایک طرح کے مندرجہ حالات

میں ایک ہی طرح کے واقعات پیش آتے ہیں۔

چونکہ یہ اغلب ہے کہ انسان کی اور جماعت کی فطرت میں امتداد زمانہ سے کوئی تغیر نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو بہت ہی خفیف سا۔ اس لئے زمانہ حال کا زندہ مکمل علم، واقعات ماضی کی تحقیق کا بہترین ذریعہ ہے۔ جو عہد ہم سے قریب ہے اور جس کو ہم خوب جانتے ہیں اس پر ہم ماضی کے کم جانے ہوئے واقعات کا قیاس کرتے ہیں۔ بلکہ اس کی مدد سے ایک حد تک آنے والے زمانہ کو بھی دیکھ سکتے ہیں۔ بہر حال روایات کی جانچ زمانہ حال کی کسویں طرف کرنا چاہئے اور اگر ان میں ایسے واقعات پائے جائیں جو موجودہ زمانہ میں ناممکن ہیں تو یہی امر ان کے مشکوک کر دینے کے لئے کافی ہے۔ ماضی اور حال پانی کے دو قطروں کی طرح ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اگر اس قول سے اس کے مطلق معنی مراد لئے جائیں تو یہ ابن رشد کا بھی ہو سکتا تھا۔ لیکن ابن خلدون کے نزدیک یہ صرف عام حقیقت سے اصول تحقیق کے طور پر صحیح ہے۔ تفصیل کرتے وقت ابن خلدون اسے بہت محدود کر دیتا ہے اور ہر صورت میں ضروری سمجھتا ہے کہ خود اس اصول کے ثبوت کے لئے واقعات موجود ہوں۔

تو پھر فلسفہ تاریخ کا موضوع کیا ہے؟ ابن خلدون جواب دیتا ہے کہ یہ موضوع معاشرتی زندگی ہے یا دوسرے الفاظ میں جماعت یا سماج کا مجموعی مادی اور ذہنی تمدن۔ تاریخ کو دیکھنا چاہئے کہ لوگ کس طرح محنت کرتے ہیں اور اپنی روزی کھاتے ہیں، وہ کیوں آپس میں لڑتے ہیں اور منفرد سرداروں کے ماتحت بڑی بڑی جماعتوں میں مربوط ہو جاتے ہیں اور بالآخر انہیں کیونکر حضری زندگی میں اتنی فرصت ملتی ہے کہ اعلیٰ علوم و فنون کی طرف توجہ کریں کس طرح آغاز سے رفتہ رفتہ ایک لطیف تمدن بن جاتا ہے اور پھر کس طرح یہ تمدن دوبارہ معدوم ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں اجتماعی زندگی حسب ذیل صورتیں یکے بعد دیگرے اختیار کرتی ہے ۱۔ خانہ بدوشی ۲۔ قبائل کی زندگی ۳۔ شہری زندگی۔ سب سے مقصد یہ مسئلہ ہے کہ خورد و نوش کا سامان کس طرح مہیا جائے۔ مختلف انسانوں میں

اور قوموں میں انکی معیشت کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے (خانہ بدوش اقوام اضمحصری زندگی بسر کرتی ہیں اور اپنے کاشتکار) ضروریات سے مجبور ہو کر لوگ لڑتے بھڑتے اور لوٹ مار کرتے ہیں اور اس طرح انہیں ایک شہر کی اطاعت قبول کرنا پڑتی ہے۔ اس طرح قبیلہ کانشو ونا ہوتا ہے اور قبیلہ اپنے قیام کے لئے بستی بساتا ہے جہاں تفہیم محنت اور تعاون سے اُسے فلاح حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اس فلاح کا انجام خلاف فطرت آرام طلبی اور عیش پرستی ہے۔ ابتدا میں ذاتی محنت سے فلاح اور خوش حالی پیدا ہوتی تھی لیکن تمدن کے اعلیٰ مدارج میں لوگ دوسروں سے اپنے لئے محنت کراتے ہیں۔ اکثر بلا تعاون کے ایک طرف ہی یعنی غریبوں کی جانب سے) غلامی اور اطاعت اور دوسری طرف سے (یعنی امیروں کی جانب سے) سخت گیری اور دباؤ سے یہی (سماج کی مجموعی) خوشحالی حاصل ہوتی ہے لیکن اس طرح بعض انسان دوسروں کے پابند ہو جاتے ہیں۔ ضروریات ہمیشہ برستی جاتی ہیں اور محصول کی مقدار زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ مُسرف امیر اور محصول ادا کرنے والے اپنی خلاف فطرت زندگی کے سبب سے امراض اور مصائب کا شکار ہو جاتے ہیں۔ سپاہیانہ زندگی کی جگہ اپنا پر تکلف طرز معاشرت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ اس لئے لوگوں میں مدافعت کی قوت باقی نہیں رہتی۔ عصبیت یا مذہب کا رشتہ جس کے ذریعہ سے احتیاج یا فرمان برداری کی مرضی لوگوں کو مربوط رکھتی تھی اب کمزور ہو جاتا ہے اور شہر کے لوگوں میں مذہب کی پابندی باقی نہیں رہتی۔ اس لئے ہر چیز اندر سے گسستہ ہونے لگتی ہے۔ اُس وقت ایک نئی خانہ بدوش صحرائی نسل یا کوئی اور قوم جس میں تمدن حد سے آگے نہیں بڑھ گیا ہے اور جس میں عصبیت موجود ہے اُٹھتی ہے اور کمزور شہر پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ تب ایک نئی ریاست قائم ہوتی ہے جو پورے تمدن کی مادی اور ذہنی دولت

سہ ابن خلدن صرف فلکت زوہ امیروں کا ذکر کرتا ہے اور مزدوری پیشہ جماعت اور عیسائی شہروں کی مصیبت کی طرف سے جو آج کل ہمارے پیش نظر ہے! بالکل خاموشی اختیار کرتا ہے۔ خود اُس کی زندگی زیادہ ترجیح دے شہروں میں گذری ہے اور اپنی عمر کے بالکل آخری دور سے پہلے وہ تاہرہ کی تعریف دور سے کیا کرتا تھا۔

کو اپنے قبضہ تصرف میں لے آتی ہے۔ پھر وہی اگلا سا قصہ ہوتا ہے۔ ریاستوں اور بڑی سماجوں کی وہی حالت ہے جو منفرد خاندانوں کی ہے اُن کی تاریخ تین سے لے کر چھ نسلوں تک کے زمانہ بیحات میں ختم ہو جاتی ہے۔ پہلی نسل خاندانی عظمت کی بنیاد کو استوار کرتی ہے۔ دوسری اور کبھی تیسری وغیرہ اسے برقرار رکھتی ہے۔ آخری اسے سمار کر دیتی ہے۔ یہ ایک دائرہ ہے جس میں ہر تمدن گردش کرتا ہے۔

آگسٹ میولر کے نزدیک اندس، مغربی افریقہ اور صقلیہ کی گیارہویں سے لیکر پندرہویں صدی تک کی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اس میں تنگ بنیں کو خدا بن خلدون کی تاریخ محض ایک تالیف ہے۔ تفصیلات کے لحاظ سے دیکھئے تو اُسے اکثر روایات اور واقعات کو اپنے نظریہ کے مطابق کرنے میں ناکامیابی ہوئی ہے لیکن اُس کے مقدمہ میں اکثر گہرے نفسیاتی اور سیاسی مشاہدات ملتے ہیں اور مجموعی حیثیت سے یہ ایک متمم یا نشان تصنیف ہے۔ قدامت اہل یونان و روما وغیرہم اُن کی تاریخ کے مسئلہ پر گہری نظر سے غور نہیں کیا ہے۔ انہوں نے ایسی تاریخیں چھوڑی ہیں جو آرٹ کے بہترین نمونے کھلانے کی مستحق ہیں۔ لیکن تاریخ کو فلسفہ کی بنیاد پر انہوں نے نہیں قائم کیا ہے۔ اس بات کی توجیہ کہ نوع انسانی نے جو قدیم الایام سے موجود ہے بہت تھوڑے دنوں کا اعلیٰ تمدن کا درجہ حاصل کیا ہے اس طرح کی جالی تھی کہ عداوت کا ثبات طوفانوں۔ زلزلوں وغیرہ سے انسان کو بہت دن تک ابھرنے نہ دیا۔ یہ خلاف اس کے مسیحی فلسفہ تاریخ اور اُس کے تغیرات کو زمین پر آسانی سلطنت کا ظہور یا اس ظہور کا دیا چہ سمجھتا تھا۔ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے جان بوجہ کر اور محکم دلائل کے ساتھ فطری اسباب سے انسانی فطرت کے نشو و نما کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ملکوں کے حالات مثلاً نسل، آب و ہوا، پیداوار، اشیاء وغیرہ کا جو اثر انسان کے نفس کی محسوس معقول ساخت پر پڑتا ہے اُس کی تشریح کی گئی ہے۔ تمدن کی دوری گردش اُس کے نزدیک فطری اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک ممکن ہے وہ سب کہیں مکمل فطرتی اسباب کی جستجو کرتا ہے وہ اس عقیدہ کا بھی اظہار کرتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ ایک علت العلل پر ختم ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ابدالاً باذمک نہیں جاسکتا۔ اس لئے ہم خدا کے وجود پر حکم لگاتے ہیں لیکن یہ حکم اُس کے نزدیک

حقیقت میں یہ سخی رکھتا ہے کہ ہم اس قابل نہیں کہ تمام اشیاء کے اسباب اور ان کے نتائج پیدا ہونے کا اصل معلوم کر سکیں۔ گویا دراصل یہ ہماری جہالت کا اعتراف ہے۔ وہ جہالت جس کا شعور ہم خود ایک طرح کا علم ہے۔ لیکن جہاں تک ممکن ہو ہم کو حقیقی علم کی جستجو کرنا چاہئے۔ ابن خلدون اپنے نئے علم کے لئے راہ کو ہموار کرنے کے بعد صرف خاص خاص مسائل کی طرف اشارہ اور محض اس علم کے عام موضوع اور منہاج کا ذکر کرنا چاہتا ہے لیکن اُسے امید ہے کہ اُس کے بعد اور لوگ پیدا ہوں گے جو عقل سلیم اور یقینی علم کے ساتھ اُس کی تحقیقات کو جاری رکھیں گے اور نئے مسائل کی تحقیق کی طرف متوجہ ہوں گے۔

ابن خلدون کی ابدی پوری ہوئی لیکن عالم اسلام میں نہیں جس طرح اُس کا کوئی پیشرود نہ تھا اُسی طرح اُسے کوئی جانشین بھی نصیب نہیں ہوا۔ اہم اُس کی تصانیف کا اثر مشرق میں دیر پا تھا۔ پندرہویں صدی سے اکثر مسلم مدبر جو یورپ کے بادشاہوں اور ماہران حکمت عملی کو زچ کر دیا کرتے تھے وہ ہمارے فلسفی کے خوشہ چین تھے۔

۲۔ عرب اور سولاطی فلسفہ

دولت فاتح کے حصہ میں آتی ہے۔ مسیحیوں اور مسلمانوں کی لڑائیوں میں جو سپاہیہ میں ہوئیں مقدم الذکر اکثر متوجہ حبیبوں کی دلربائی دیکھ چکے تھے۔ اکثر مسیحی بانگوں نے متوجہ خاتونوں کے ساتھ "فردوس کی مذہبی رسم" ادا کی تھی۔ لیکن فاتحوں پر علاوہ مادی فوائد اور محسوس لذات کے ذہنی تمدن کی دلفری کا بھی اثر پڑا چنانچہ عرب علوم اکران لوگوں کی نظر میں جو علم کے پیاسے تھے ایک دلفریب دامن کے مانند تھے۔

خاص کر یہودیوں نے اس موقع پر واسطہ کا کام دیا۔ یہودی مسلم مذہبی تمدن کے تمام تغیرات میں شریک تھے۔ ان میں سے اکثر نے عربی زبان میں کتابیں تصنیف کیں۔ بعض نے عربی کتابوں کا عبرانی میں ترجمہ کیا۔ مسلمان مصنفین کی اکثر فلسفیانہ تصانیف انہیں کی بدولت ان تک باقی ہیں۔

یہودیوں کے مطالعہ فلسفہ کی نشوونما کا نقطہ کمال موسیٰ ابن مہیوں (۱۱۳۵ تا ۱۲۰۴ء) کی ذات ہے جس نے زیادہ تر فارابی اور ابن سینا کے فلسفہ سے متاثر ہو کر ارسطو کی تصانیف اور تورات میں مہارت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو اُس نے تنزیل الہی کی تاویل کر کے اُس سے فلسفہ کی تائید کی اور دوسری طرف ارسطو کے فلسفہ کو دنیاوی باتوں تک محدود کر دیا اور دنیا سے ماوراء امور کا ماخذ کلام الہی کو قرار دیا۔

مسلم ریاستوں کے شباب کے زمانہ میں یہودیوں نے علمی کاموں سے شوق ظاہر کیا تھا۔ ان کے ساتھ رواداری بلکہ خاص مہربانی برتی جاتی تھی لیکن ان ریاستوں کی تباہی کے بعد تمدن کے انحطاط کے سبب سے اُن کی پہلی سی حالت نہیں رہی متعصب مسلمانوں کے شدائد سے وہ گھر چھوڑ کر مسیحی ملکوں میں بھاگ گئے خاص کر جنوبی فرانس میں تاکہ وہاں دو قندلوں کے درمیان واسطہ کا کام جو انہیں ودیعت کیا گیا ہے انجام دیں۔

مغرب کی مسیحی اور اسلامی دنیا دو نقطوں پر آپس میں ملتی تھی جنوبی اطالیہ میں اور ہسپانیہ میں۔ پالرمو میں قیصر فریڈرک ثانی کے دربار میں نہایت ذوق و شوق کے ساتھ عربی علوم کی تحصیل اور یہ کوشش کی جاتی تھی کہ لاطینی جاننے والوں کا دسترس ان علوم تک ہو جائے قیصر اور اُس کے بیٹے مان فریڈ نے بولونا اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں فلسفہ کی کتابوں کے ترجمے بھیجے جن میں بعض عربی سے کئے گئے تھے اور بعض براہ راست یونانی سے۔

لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم اور وسیع الاثر ترجمہ کا کام ہسپانیہ میں تھا۔ طلیطلہ چین مسیحوں نے فتح کر لیا تھا ایک مسجد میں ایک عظیم الشان عربی کتب خانہ تھا جس کی شہرت جہنیت علم کے مرکز کے شمالی مسیحی ملکوں میں دور دور تک پھیل گئی تھی۔ وہاں ہسپانیہ کے عیسائیوں کے ساتھ مخلوط اہل عرب اور یہودی بھی، جنہیں سے بعض عیسائی ہو گئے تھے، کام کرتے تھے۔ تمام ملکوں سے لوگ یہاں کام کرنے آتے تھے چنانچہ یوحنا ہسپانی اور گندی سالیئس (بارہویں صدی کے نصف اول میں) کو ہونا کا گراڈ، دسٹا ۱۱۸۵ء اسکاٹ لینڈ کا مکمل اور جرمنی کا ہرمان (دسٹا ۱۲۴۲ء اور ۱۲۴۶ء کے

درمیان اداں کام کرتے تھے۔ یہیں ان لوگوں کی جدوجہد کا صحیح علم نہیں ہے۔ اُن کے ترجمہ کو ہم اس لحاظ سے مطابق اصل کہہ سکتے ہیں کہ اصل عربی یا عبرانی (یا ہپانوی) نسخہ کے ہر لفظ کے مقابلہ میں لاطینی لفظ موجود ہے۔ لیکن عام طور سے اُن میں نفس مضمون کا صحیح خاکہ نہیں ہے۔ جو شخص عربی نہیں جانتا اُسے اُن کے سمجھنے میں وقت ہوتی ہے۔ بہت سے عربی لفظ جو جنبہ اٹھا کر رکھ دئے گئے ہیں اور اشخاص کے نام جو مسخ کر دئے گئے ہیں بھوت کی طرح نظر آتے ہیں۔

یہی سب باتیں لاطینی زبان میں فلسفہ پڑھنے والوں کو جگر میں ڈالنے کے لٹو کیا کم تھیں۔ نئے احقاق کے ہوئے خیالات اور بھی سونے میں ہماگہ ہو گئے۔

عام طور پر ترجمہ کے کام کی رفتار اُس دلچسپی کی نسبت سے تھی جو عیسائی حلقے ظاہر کرتے تھے اور اس دلچسپی کا نشوونما اُسی طرح ہوا جیسا مشرقی اور مغربی عالم اسلام میں ہوا تھا۔ پہلے ریاضی، ہیئت، طب، فلسفہ، فطرت، نفسیات کی کتابوں کے اور اُن کے بعد منطق اور مافوق الطبیعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ ابتدا میں ہر طرح کی عجائب پرستی کی کتابوں کو ترجیح دی جاتی تھی لیکن آگے چلکر ارسطو اور اُس کے شارحوں کی کتابوں کا ترجمہ ہونے لگا۔

کندی کی شہرت زیادہ تر طب اور نجومی کی حیثیت سے تھی۔ ابن سینا کا اثر اُس کی طب، تجربی نفسیات، اور اُس کے علاوہ فلسفہ، فطرت اور مافوق الطبیعیات کے ذریعہ سے تھا۔ اُس کے مقابلہ میں فارابی اور ابن سینا کا بہت کم اثر تھا۔ ان سب کے بعد ابن رشد کی شرحیں یقیناً جن کی وقعت ابن سینا کے قانون الطب کی طرح بہت دن تک قائم رہی۔

اس سوال کا جواب، کہ قرون وسطیٰ کا مسیحی فلسفہ کس حد تک مسلمانوں کا ممنون احسان ہے ہمارے رسالہ کے موضوع بحث سے خارج ہے۔ یہ ایک مستقل کام ہے اور اس کے لئے بڑی بڑی ضخیم کتابوں کا مطالعہ درکار ہے جن میں سے کوئی میں نے نہیں پڑھی ہے لیکن عام پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربی کتابوں کے ترجمہ سے مسیحی ممالک مغرب کے سامنے دو نئے رستے کھل گئے ایک تو ارسطو کی منطق، طبیعیات اور مافوق الطبیعیات، جس حد تک ان لوگوں کو معلوم تھی زیادہ

مکمل حالت میں مل گئی۔ تاہم اس واقعہ کی اہمیت صرف عارضی اور محکمہ کا تھی کیونکہ نفوس ہی دن بعد اس کی سب تصانیف کے براہ راست یونانی زبان سے بہت بہتر ترجمے کر لئے گئے۔ البتہ دوسری بات بہت اہم تھی۔ عربوں اور خصوصاً ابن رشد کی تصانیف سے لوگوں نے یہ سیکھا کہ ارسطو کی تصانیف کو حقیقت کا اعلیٰ مظہر سمجھیں۔ اس کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ علم دین اور فلسفہ میں تقیض ہو یا برابر کی صلیح ہو۔ یا لوگ کلیسائی عقائد بالکل ترک کر دیں چنانچہ اس طرح سے اسلامی فلسفہ کا اثر کلیسائی عقائد کی سولاسطی نشو و نما پر کچھ مخالف اور کچھ موافق پڑا۔ کیونکہ علم دین اور فلسفہ کا ایک دوسرے سے بے تعلق ہو کر سلیو بہ سلیو رہنا جیسا مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں ہوا تھا مسیحیوں کے یہاں اب تک ممکن نہ تھا۔ اور اس کی کوئی صورت بھی نہ تھی۔ اس لئے کہ مسیحی علم العقائد نے اپنی ارتقا کی ابتدائی صدیوں ہی میں یونانی فلسفہ کا بہت بڑا عنصر اپنے اندر داخل کر لیا تھا۔ اور ابھی اور داخل کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ چنانچہ اس فلسفہ کے لئے یہ مقابلہ عیسائیت کے تیج و تیج عقائد کی اسلام کی سیدھی سادی تعلیمات پر غالب آنا زیادہ سہل تھا۔

بارہویں صدی میں جب عیسائی علم دین پر عربوں کا اثر پڑنا شروع ہوا ہے اس وقت یہ علم نو فلاطونی۔ افسطینی انداز رکھتا تھا۔ فرانسسکانی راہبوں کے یہاں تیرہویں صدی میں بھی یہ انداز باقی رہا۔ فیثاغورثی، افلاطونی رجحان کے ساتھ جو اسلامی فلسفہ میں موجود تھا یہ رنگ اچھی طرح بچھ گیا۔ ڈانس اسکالز کے نزدیک ابن جبرول ایسا فاضل ہے جس کا قول سند کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں عالی مرتبہ ڈومینیسی راہب البرٹ اور ٹامس نے جن کے ہاتھوں کلیسا کے آئینہ عقیدہ کی تشکیل ہوئی ارسطاطالیسیٹ کو کسی قدر بدلی ہوئی صورت میں قبول کر لیا تھا جس کے ساتھ فارابی کے اکثر خیالات مگر خصوصیت کے ساتھ ابن سینا اور موسیٰ ابن میمون کے فلسفہ کا میل ہو سکتا تھا۔

تیرہویں صدی کے وسط میں جا کر ابن رشد کا زیادہ گہرا اثر پیرس میں جو اس کی اعلیٰ مسیحی تعلیم کا مرکز تھا، نمودار ہوا۔ ۱۲۵۶ء میں البرٹ اعظم ابن رشد کی تردید میں قلم اٹھاتا ہے لیکن نپہرہ

سال کے بعد ٹامس سائکس، اکوئی ناس، پیروان ابن رشد کی تردید کرتا ہے۔ ان لوگوں کا سرگروہ
 سیکر سائکس بارباٹ (جس سے لوگ ۱۲۶۶ء میں واقف ہوئے) دارالفنون پریس کا رکن تھا۔ اُسے
 ابن رشد کے نظام فلسفہ کے سخت سے سخت منطقی نتائج کے اختیار کرنے میں پاک نہیں اور جبرج
 ابن رشد ابن سینا پر نکتہ چینی کرتا ہے اُسی طرح سیکر البرٹ اعظم اور مقدس ٹامس کی تفسیر کرتا
 ہے۔ یہ سچ ہے کہ دوحی و تنزیل کی اطاعت کا اقرار کرتا ہے تاہم اُس کے خیال میں عقل اُن
 باتوں کی تائید کرتی ہے جن کی تعلیم ارسطو نے دی ہے (اور ارسطو کے مشکل مقامات کی شرح
 میں ابن رشد کی رائے کو قبول کرنا چاہیے)۔

بہر نوع اُس کی دقیق عقلیت علمائے دین کو پسند نہیں ہے۔ بطور فرانسسکانی راہبوں
 کی تحریک پروجس کی آڑ میں ڈومینیسی راہبوں کی ارسطاطالیسیٹ پر حملہ کرنا چاہتے تھے وہ کلیسا
 کے محکمہ احتساب (Inquisition) کے پچھ غصب میں گرفتار ہو گیا۔ یہاں تک کہ اُس
 نے مقام آروٹو میں (۱۲۸۱ء اور ۱۲۸۴ء کے درمیان) قید خانہ میں وفات پائی۔ ڈانٹے نے
 جیسے غالباً سیکر کے طحانہ خیالات کا علم نہ تھا اُسے بہشت میں دنیاوی علوم کا نامیدہ قرار دیا ہے
 یہ خلاف اس کے اسلامی فلسفہ کے بائبلوں کو یونان و روما کے جلیل القدر اور دانشمند لوگوں کے
 ساتھ اُس نے جہنم کے برآمدہ میں دیکھا تھا۔ ابن سینا اور ابن رشد پر وہاں اُن عالی مرتبہ محدثوں
 کا سلسلہ ختم ہوتا ہے جنہیں آئندہ نسلوں نے اُسی طرح تحسین و آفرین کا مستحق سمجھا جیسے دانٹے کو۔

— (※) —

